

الدكتور

زين الدين بن موسى

أستاذ محاضر (أ)

قسم الآداب واللغة العربية / جامعة قسنطينة 1

أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم

آيات الصلاة أنموذجاً



Edition
Diffusion
BA
Impression


Modern Books world
للنشر والتوزيع
٢٠١٦

أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم (آيات الصلاة أنموذجا)

الدكتور

زين الدين بن موسى

أستاذ محاضر (أ)

قسم الآداب واللغة العربية

جامعة قسنطينة 1



2016

الكتاب

أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص

تأليف

زين الدين بن موسى

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 390

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

بي.آ. للطباعة

20 تخصيص الزهور محل رقم أ و ب عين السمارة

قسنطينة - الجزائر

الهاتف والفاكس: 0021331973851

المحمول: 00213770746011

E-mail: baimpression@yahoo.fr

التوزيع الخارجي

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة

تلفون: (00962 - 27272272)

خلوي: 0785459343


فاكس: 00962 - 27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

 facebook.com/modernworldbook





مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com



فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
ج	فهرس المحتويات
1	مقدمة
9	الفصل الأول
	علاقة علم اللغة بعلم التفسير والفقه
11	المبحث الأول: علاقة علم اللغة بعلم التفسير
32	المبحث الثاني: علاقة علم اللغة بعلم الفقه
40	المبحث الثالث: علاقة علم اللغة بعلم أصول الفقه
55	الفصل الثاني
	الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمقدمات الصلاة
61	المبحث الأول: في مشروعية إقامة الصلاة
103	المبحث الثاني: أحكام الطهارة
176	المبحث الثالث: أحكام الأذان
185	الفصل الثالث
	الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصلاة المكانية
187	المبحث الأول: وجوب اتخاذ القبلة
214	المبحث الثاني: أحكام المساجد
248	المبحث الثالث: الوظائف الشرعية للمساجد
271	الفصل الرابع
	الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصلاة الزمانية
273	المبحث الأول: الأوقات الجامعة للصلوات الخمس
309	المبحث الثاني: فصل الصلاة في أوقات مخصوصة
326	المبحث الثالث: نوافل الصلاة
341	المبحث الرابع: الصلوات الخاصة
353	الخاتمة
357	ثبوت المصادر والمراجع



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com

رابطہ بدیل

مقدمة:

تعددت آيات القرآن الكريم كثرة وتنوع مضمونا واختلفت شكلا من حيث تراكيبها اللغوية التي حصرها علم النحو في أنساق تعبيرية تسمح بأداء وظيفة التبليغ المراد، وإن هو استعصى فهمه في الظاهر، مما يؤكد وجود معانٍ أخرى غير تلك التي تنقذ في ذهن القارئ لأول وهلة، وما هذا الشراء في المحتوى إلا دليل على قوة تجانس المضمون مع الشكل الذي تختصره ثنائية اللفظ والمعنى، التي مكنت من الإحالة على أوجه متعددة ومتباينة عند قراءة النص الشريف، الذي ما وضع أصلا إلا لتوجيه المتلقي نحو مقاصد الشريعة الإسلامية، بما في ذلك المادية منها والمعنوية.

ومن كانت غايته كذلك فلا بد أن يشتمل على ما يجمع بين لطائف الروح وרגائب الجسم المادي، الذي يحتاج إلى ما يبين له سبيل الرشd من سبيل الغواية، وهذا ما احتفى به النص القرآني من خلال مجموع المواضيع العقديّة والفقهية والتاريخية، وغيرها من القضايا التي منحت للعقل البشري إمكانية التصوّر السليم لحقيقة الخطاب الموجه من الباري عز وجل في كتابه العزيز، الذي لا يمكن فهم فحواه إلا بالعودة إلى مقتضى ظاهر اللفظ وباطنه، وإن كانت مستبطنات الألفاظ من المعاني هي التي فتحت باب التأويل واسعاً، مما أفضى إلى استنباط قواعد وأحكام تختص بكلّ كناية من كليات الشرع.

ومن هذه الكليات مجموع تلك المباحث التي تعلقت بالأحكام الفقهية في بابي العبادات والمعاملات، التي لم تؤسس قواعدها الفقهية وأحكامها التي ترثت عنها لولا اختلاف المجتهدين في قراءة النص الشريف، وذلك بالعودة إلى معاني الفاظ اللغة العربية الكثيرة المشكّلة بالسياق القرآني برمته، فالمعجم اللغوي للقرآن الكريم أتاح للفقهاء وعلماء الأصول فرصة تخرج الدلالات المختلفة للنص الشرعي انطلاقاً من مدلول اللفظ أولاً والسياق الوارد فيه ثانياً؛ إذ إنّ الفقيه والأصولي لا يكون كذلك إلا بمعرفته لأصول لغة العرب ولهجاتها المتفرعة عنها؛ لأنّ هذا الشرط من الشروط المتبعة في تحكيم رأي الفقيه أو الأصولي وترجيح دليبه على آخر، فما كان من ذلك إلا أن حظيت اللغة العربية بعناية خاصّة من طرف المفسرين والفقهاء وغيرهم من المجتهدين، الذين استثمروا لغة القرآن واستخرجوا منها ما استخرجوا من فوائدها عادت بالأثر الكبير على شتى المعارف عامّة والدّرس النحوي خاصة.

هذا الدّرس الذي استفاد منه الباحثون كثيراً وألّفوا فيه ما لا يمكن حصره من الكتب والدّراسات، غير أنّ الميزة الغالبة على معظمها هي غمطية الدّراسة المتمكّلة في تكثيف جمع المادة العلمية وشمولية النظرة النقدية المنصّبة حول أي موضوع من مواضيع الدّراسة، وهذا ما سنحاول تجنّبه قدر المستطاع في هذا البحث الذي توسمنا فيه الجدّة والثراء المعرفي، ممّا سيمكّن من تقديم الجديد في مجال البحث العلمي نظيراً وتطبيقاً، لا سيما وأنّ موضوع هذه الأطروحة يتعلّق بقضية كثيراً ما شغلت أذهان المجتهدين قديماً وحديثاً؛ وهي آيات الأحكام التي تؤسس لبناء القواعد الفقهية التي عليها مدار صلاح العبادات والمعاملات، حيث عزّمتنا

على تتبع أثر الاختلاف بينها انطلاقاً من النواة الأولى المشكّلة للغة النص، والمتمثلة في المفردة القرآنية من خلال معناها المعجمي دون بقية المستويات التي توحى بها الدراسة اللغوية عادة.

لهذا كان اختيارنا قائماً على التخصيص من جهتين؛ جهة تتعلق بمحصر مجال المدونة في آيات الأحكام الخاصة بعبادة الصلاة دون غيرها، وجهة تتعلق بتضييق نطاق المعنى عند حدود مستوى اللفظ المعجمي، فلعلّ هذه الضوابط تجعل من الدراسة أكثر تركيزاً واستقصاءاً للجزئيات الصغيرة التي عادة ما يهملها طابع التعميم، ولا يعني أنّ حدود البحث في مثل هذا الموضوع واضحة المعالم بالدقّة التي يتصوّرها الذهن؛ لأنّ لغة القرآن أكبر من أن يحاط بها، وكلّ اجتهاد في هذا المجال ما هو في الحقيقة إلاّ إضافة لبنة علمية إلى اللّبنات السابقة التي تسهم مجتمعة في تجلية غوامض النص الشريف.

أمّا الأسباب التي أوجبت اختيارنا لمثل هذا الموضوع فيمكن إجمالها فيما يلي:

- محاولة تتبع أثر المعنى المعجمي في توجيه دلالات النص، الذي يفضي في نهايته إلى بناء القاعدة الفقهية.
- كثرة القواعد الفقهية التي أبانت عن اختلاف المجتهدين في قراءة النص الشريف.
- قلّة الدراسات إن لم نقل إنعدامها التي تهتم بالمعنى المعجمي، الذي يعدّ في نظر الكثيرين ضيق الأفق عقيم الإحالة على مفاهيم أوسع، وهذه حقيقة لو لم يكن كذلك في لغة كاللغة العربية.
- كثرة الدراسات التي اهتمت بآيات الأحكام، ممّا أوحى إلينا بالقيمة العلمية لهذا الموضوع من مواضع القرآن الكريم.

رغبنا في التأسيس للمباحث الدلالية التي تهتم بالتطبيق أكثر من التنظير، وهذا كلّ استكمالاً للمنهج الذي بدأناه في مرحلة الماجستير.

وقد تبادرت إلى ذهننا عدّة تساؤلات حاولنا من خلالها أن نصوغ نصّاً إشكالية هذا البحث الذي نوجزه في المضمون الآتي:

إذا كانت لغة أيّ نصّ بما في ذلك النصّ القرآني لا تبني إلاّ بتلاحم سلسلة من الألفاظ المستقلّة المعاني من قبل، وكان مرتكز كلّ قاعدة علمية هو المعنى المعجمي الذي يُحدّد أبعاد مصطلحاتها، فما هو دور المعنى المعجمي في توجيه دلالات التصوّص الشرعية المتضمّنة للأحكام الفقهية؟، وهل كان لهذه المعاني كبير الأثر في اختلاف المجتهدين في آيات الأحكام عموماً، وآيات أحكام عبادة الصلاة خصوصاً؟، وكيف يمكن إعطاء البعد الحقيقي لدلالة المفردة القرآنية حتّى وإن انفصلت عن السياق؟، وإلى أيّ مدى يمكن ردّ الاختلاف في قراءة النصّ إلى التباين بين ألفاظ اللّهجات التي تضمّنتها لغة القرآن الكريم؟.

ونص الإشكالية بتساؤلاته المختلفة أفضى إلى تحوير عنوان ينسجم مع مضمون البحث ديباجته

هي:

- أثر المعاني اللغوية في توجيه دلالات النصوص من خلال آيات الأحكام في القرآن الكريم (آيات الصلاة أمودجا).

- ولا يتم البحث في أي موضوع علمي إلا من أجل تحقيق جملة من الأهداف تشكل قاعدة لاستخلاص مجموعة من النتائج، والتي عليها مدار البحث، ويمكن إنجاز الأهداف المتوخاة من وراء إنجاز هذا البحث كما يلي:

- الإجابة عن التساؤلات التي تم طرحها في نص الإشكالية، بما في ذلك عامتها وخاصتها؛ أي السؤال الرئيس والأسئلة الفرعية.

- إبراز دور اللفظ المعجمي في تحديد الحكم الفقهي انطلاقاً من تعدد معانيه.

- إثبات العلاقة الوطيدة بين دلالة السياق وتعدد المعنى المعجمي.

- الإبانة عن مرجعية الخلاف الفقهي وأن أصله لغوي محض؛ أي أن مظاهر تغير الأحكام الفقهية وتعدد مداه مرده إلى تنوع المعنى وكثرته في اللفظ المعجمي.

- تأكيد أهمية الاستشهاد بالشعر بوصفه المدونة الأصيلة التي تثبت حقيقة المرجعية الدلالية لكل لفظ في القرآن الكريم، إذا تم مراعاة التطور الدلالي المتوازي لكليهما.

- محاولة التأسيس لنظرية من نظريات المعجم التاريخي، التي تعتمد المفردة القرآنية بوصفها وحدة أساس لإنشاء معجم لغوي، قصد استفتاء مختلف التغيرات الدلالية ماضيها وحاضرها، لكون آيات الذكر الحكيم زامنت بالفاظها كل عصور اللغة.

لقد حاولنا جاهدين أن نتبع الدراسات السابقة التي تناولت آيات الأحكام، ونقتني منها ما له

علاقة بموضوعنا، غير أننا لم نظفر إلا ببعض الدراسات التي كان منحها العام فقها خالصا، أو يجمع بين مستويات اللغة الخمسة بما في ذلك الدلالية، منها على سبيل التمثيل:

أثر الخلاف النحوي في توجيه آيات القرآن الكريم على الحكم الفقهي (نماذج من آيات الأحكام)

لشريف عبد الكريم محمد النجار، وهو مقال بمجلة جامعة القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، الجزء 18، العدد 38، رمضان 1427هـ، يقع في ثمان وستين صفحة، وهذا المقال دراسة رائدة في بابها لو كتب لها أن تشع وتشمل جميع آيات الأحكام من خلال كتاب خاص.

أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية لعبد القادر عبد

الرحمان السعدي، وميزة هذا الكتاب أنه اجتهد في الإبانة عن دور القواعد النحوية في توجيه معاني الآيات،

من خلال تتبّع ظواهر التقديم والتأخير وحفظ الرتبة وقرينة الحركة الإعرابية التي نجمت عن عامل ظاهر أو مضمّر، بالإضافة إلى تخصيصه لفصل كامل في آخر الكتاب حاول أن يبرز من خلاله ملامح التغيّر الدلالي انطلاقاً من سياق الآيات، وأثر كلّ ذلك في بيان الحكم الشرعي وتنوّعه. فالملّاحظ أنّ مثل هذه الدّراسات عادة ما تقتصر على المستوى النحوي بوصفه واجهة اللّغة العربية وأهمّ علومها، فيكون ذلك سبباً في استبعاد بعض المستويات الأخرى في الأبحاث الأكاديمية، لاسيما المستوى الصوتي والصرفي والمعجمي.

أمّا غيرها من الدّراسات القريبة للملح من موضوع هذا البحث، فنذكر منها ما يلي:

الدلالات اللفظية وأثرها في استنباط الأحكام من القرآن الكريم لعلي حسن الطويل، فعنوان الكتاب يوحي لأوّل وهلة بأنّه قد استوفى مضمون المحتوى تطبيقاً أكثر منه تنظيراً، غير أنّ هذا الإيجاء سرعان ما يتبدّد حينما نطلّع على ما ورد في فصول الكتاب؛ حيث جاءت معظمها في الجانب النظري، واستقلّ فصل واحد بالجانب التطبيقي الذي أوجز صاحبه فيه الحديث عن مدوّنة مجتزئة من سورة المائدة ابتداء من الآية الأولى وانتهاء بالآية خمس وأربعين.

وهناك دراسات أخرى لا تقلّ أهميّة عن السّابقة لكونها أشارت في بعض مباحثها إلى علاقة

اللفظ بالمعنى الشرعي، وأومات إلى حركية التطوّر في كليهما، منها:

- أثر اللّغة في اختلاف المجتهدين لعبد الوهاب عبد السلام الطويلة، ويقصد باللّغة هنا جميع مستوياتها عدا المستوى الصوتي.

- أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات لعبد الله الشيخ محفوظ بن بيّة.

- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن لعودة خليل أبي عودة.

كما تمّت مراجعة بعض المكتبات الخاصّة بالرسائل الجامعية، لاسيما في مصر أثناء الزيارة العلمية التي اتاحت لنا فرصة الاطلاع على جملة من الدّراسات الأكاديمية ذات الصّلة المحتملة بالموضوع، لأنّ عناوينها تضمّ الألفاظ المفتاحية التي تتقاطع مع جزئية من جزئيات بحثنا، وأهمّ تلك الدّراسات إمّا رسائل دكتوراه أو رسائل ماجستير، ويمكن إيرادها على النحو الآتي:

- دور اللّغة في إثبات الأحكام الشرعية و موقف الأصوليين منها لعبد المولى مصطفى الطليباوي، إشراف محمد محمد مصطفى شحاتة الحسيني، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في كليّة الشريعة والقانون، قسم أصول الفقه، سنة 1984، مسجّلة تحت الرقم العام 2041، والرقم الخاص 251، ع، ب، د، تقع في ستمائة وأربع وعشرين صفحة، وذلك بقسم الرسائل الجامعية والتوثيق، في جامعة الأزهر بمصر.

- البلاغة في آيات الأحكام لبعده العزيز عبد الهادي عبد الفتاح السيّد، إشراف فرج كامل أحمد سليم، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في البلاغة، في كليّة اللّغة العربيّة والدراسات العليا، قسم البلاغة، سنة 1995، مسجّلة تحت الرقم العام 4726، تقع في ثلاثمائة وثمان وستين صفحة، في جامعة الأزهر بمصر.
- مناهج المفسّرين المعاصرين في آيات الأحكام (دراسة مقارنة) لخالد عبد الرحمن الرشيدى، إشراف محمد نبيل غنایم، لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة، مسجّلة تحت الرقم 11635، في كلية دار العلوم، قسم الشريعة، جامعة القاهرة، بمصر.
- اختلاف الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية لأحمد صالح ناصر الملا، إشراف محمد بلتاجي حسن، لنيل شهادة الدكتوراه في الشريعة، سنة 2001، مسجّلة تحت الرقم 9635، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بمصر.
- أسباب النزول وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية لخالد هلال عباس الكبودي، إشراف محمد نبيل غنایم، لنيل شهادة الماجستير في الشريعة، سنة 2005، مسجّلة تحت الرقم 11119، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بمصر.

ويتميّز حقل هذه الدّراسات عادةً باتباع المنهج الوصفي و الاستقرائي والتاريخي لتحديد تطوّر دلالة الألفاظ وهذا ما سنحاول تطبيقه في هذا البحث، دون إغفال الأدوات المساعدة الأخرى كالمناهج الإحصائي والتحليلي.

وقد تمثّلنا الموضوع هذا البحث خطّة بإمكانها أن توجّه مساره وترثب مسائله، نوجز محتوى محاورها فيما يلي:

- مقدّمة: التي تضمّنت الإشارة إلى أهمية هذا النوع من الدّراسات وتحديد موضوع البحث، وأسباب اختياره مع ذكر نصّ الإشكالية، إضافة إلى إبراز أهداف البحث وتعداد أهمّ الدّراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع بحثنا، كما وضّحنا طبيعة المنهج المطبّق الذي اكتمل بتقاطع جملة من المناهج الرئيسة وأخرى مساعدة، وبعدها أشرنا إلى الخطّة التي نحن بصدد شرحها، وسيأتي الحديث بعد هذه الخطّة عن المنهج المتبع الذي ميّز جهدنا عموماً، بالإضافة إلى التنويه بجهود من سبقونا في هذا المجال، وذلك بإدراج جملة من المصادر والمراجع التي كانت في معظمها معيناً لتغذية موضوع هذا البحث، وختمنا المقدّمة بذكر أهمّ العراقيل التي كادت أن تكون عقبة حائلة دون إنجاز هذا الموضوع أو إتمامه، فبذكر هذه العناصر مجتمعة حاولنا استيفاء شروط المقدّمة الوظيفية.
- الفصل الأوّل (تمهيدي): علاقة علم اللّغة بعلمي التفسير والفقّه

- المبحث الأول: علاقة علم اللّغة بعلم التفسير
- المبحث الثاني: علاقة علم اللّغة بعلم الفقه
- المبحث الثالث: علاقة علم اللّغة بعلم أصول الفقه
- الفصل الثاني: الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمقدمات الصلّاة
- المبحث الأول: في مشروعية إقامة الصلاة
- المبحث الثاني: أحكام الطهارة
- المبحث الثالث: أحكام الأذان
- الفصل الثالث: الدلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصلّاة المكانية
- المبحث الأول: وجوب اتخاذ القبلة
- المبحث الثاني: أحكام المساجد
- المبحث الثالث: الوظائف الشرعية للمساجد
- الفصل الرابع: الدلالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصلّاة الزمانية
- المبحث الأول: الأوقات الجامعة للصلوات الخمس
- المبحث الثاني: فضل الصلّاة في أوقات مخصوصة
- المبحث الثالث: نوافل الصلّاة
- المبحث الرابع: الصلوات الخاصّة
- خاتمة: التي أجملنا فيها مجموع النتائج التي تسنّى لنا استخلاصها أثناء عملية البحث من خلال التحليل والاستقصاء.
- الفهارس الفنية وتضمّ:
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية
- فهرس الأعلام
- فهرس الأبيات الشعرية
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس المحتويات

- أما عن المنهج الذي سلكنا سبيله واتبعنا مساره في هذا البحث، فتمثل خطواته فيما يلي:
- عزو الآيات إلى مظانها في سور الذكر الحكيم مع شكلها.
 - تخريج الأحاديث النبوية الشريفة من مصادرها الأصلية، بدءاً بالصحاح وانتهاء بالشروح.
 - نسبة الآيات إلى قائلها مع تحديد مجراها ومكان تواجدها في الذبوان إن كان موجوداً، وإن لم يكن فالمجموعات الشعرية هي مظانها في الأغلب.
 - توثيق النصوص وآراء العلماء من مصادرها الأصلية ومراجعتها التي تضمنتها.
 - عرض الآراء وتحليلها قصد ترجيح الأوثق منها، بما ينسجم والمرجعية الفقهية لكل علم بالنظر إلى اختياراته اللغوية المطابقة أو المعارضة لمعاني اللفظ داخل المعجم.
 - ترجمة الأعلام الواردة أسماؤهم في متن البحث، عدا الخلفاء الراشدين وبعض الأعلام من المعاصرين.
 - إعداد فهرس فنية تمكّن من العودة إلى كلّ مطلوب في البحث مرغوب فيه.

إنّ رصيد البحث من المصادر والمراجع قد تعدّد و تنوّع بحسب مطالب كلّ فصل وجزئيات كلّ مبحث، فمن تلك المصادر ما كان مدوّنة أصيلة في حدّ ذاته، ومنها ما كان مرجعاً مساعداً لتوثيق رأي أو تفنيده أو ترجمة علم أو إثبات مرجعية علمية، لذلك فإنّ جملة تلك المصادر والمراجع يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

القرآن الكريم بوصفه المحضن الأساس لجميع آيات الأحكام.

كتب آيات الأحكام نفسها بما تضمنته من آراء فقهية، أساسها الأوّل الخلاف في معاني الألفاظ؛

وأهمّ تلك الكتب التي اعتمدها:

- * أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري.
- * أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص.
- * أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي.
- * أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بلألكيا الهراسي.
- * أحكام القرآن: أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرّحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي.
- * نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان القنوجي.
- * تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائيس.
- * روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن: محمد علي الصابوني.
- * تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط.

والملاحظ أن هذه المصادر في بابها قد تعددت كثرة مما جعلنا ننتخب من كلِّ مذهب مصنفاً واحداً بوصفه العمدة الذي يُرجع إليه، حيث اطرّد هذا الاختيار مع كلِّ مذهب عدا المذهب الحنبلي، الذي استعصى علينا وجود كتابٍ يختصّ بآيات الأحكام، يمثل ما ذكره فقهاء هذا المذهب في باب آيات الأحكام، إلا أننا استعصنا عنه بكتب فقه المذهب التي اجتهدنا في استخراج آراء أصحابها من خلال ما أدرج ضمنها من آيات تختصّ بمعالجة موضوع الأحكام.

كما تمت العودة إلى المعاجم اللغوية بمختلف مدارسها، بدءاً بالعين للخليل وانتهاءً بتاج العروس للزبيدي.

ومن المصادر التي استقينها منها مادة موضوعنا كتب الفقه والأصول الممثلة لجميع الآراء والمذاهب، عدا الشاذة منها.

كما عدنا إلى كتب اللغة المعتمدة في هذا الفن، لاسيما التحوية منها والدلالية.

إضافة إلى كتب التراجم والطبقات ودواوين الشعر ومجموعاته، وكذا بعض الدراسات المعاصرة بما فيها من كتب ورسائل جامعية.

وقد اعترضتنا بعض العقبات أثناء عملية البحث كادت أن تثنيينا عن مواصلة، أهمها كثرة الآراء الفقهية وتضاربها داخل المذهب الواحد، وكذا صعوبة إيجاد العلاقة بين معاني الألفاظ المتنوعة والآراء الفقهية المتعددة، إضافة إلى استعصاء كثرة آيات الأحكام التي وردت في باب الصلاة بوصفها العبادة الرئيسة في الإسلام، مما جعلنا نكتفي بالصریح من دلالة آياتها في الأحكام دون إدراج كلِّ آية حاول بعض العلماء استنباط حكم فقهي منها اعتماداً على التأويل، وهذا التوجّه في الدراسة محلّ خلاف، فالإكتفاء بالصریح أولى من الإحالة على المظنون، كما اعترضتنا عوائق أخرى يشترك فيها جميع الباحثين في الجامعة الجزائرية، يحسُن السكوت عنها لكونها مثلت العزاء في مواضع ملماتها، وأكسبت النفس عزيمة مكنت من التحدي.

ولا يفوتنا أن نتوجّه بمجزيل الشكر والعرفان للأستاذ المشرف الدكتور سامي الكناني الذي دُلّل بعض تلك الصعاب وأعان على تخطيها بتوجيهاته وإرشاده، فجزاه الله عنا وعن طلاب العلم خير الجزاء في الدنيا والآخرة.

الفصل الأول (تمهيدي)

علاقة علم اللغة بعلمي التفسير والفقہ

- المبحث الأول: علاقة علم اللغة بعلم التفسير.
- المبحث الثاني: علاقة علم اللغة بعلم الفقہ.
- المبحث الثالث: علاقة علم اللغة بعلم أصول الفقہ.

المبحث الأول

علاقة علم اللغة بعلم التفسير

لا يمكن تبرير العلاقة بين طرفين الأول منهما وسيلة هي اللغة العربية، والثاني علم من العلوم الشرعية أو غيرها لا ينطق إلا بلسانها و لا تتحدّد معانيه إلا بمعجم ألفاظها، فالعلاقة التي يجب البحث في روابطها وامتداداتها هي مدى استفادة مختلف العلوم من اللغة العربية عند استثمار حصيلة مفرداتها بكلّ الأبعاد التي تُفصي إليها معانيها منعزلة عن أيّ سياق، كما يُمكن تتبّع دلالة تلك المفردات عند اقتحامها غمار الاقتران بغيرها في مختلف سياقات التصوص الشرعية و الأدبية، وما من شأنه أن يبرز قيمتها بمجرد معاناة ظلال المعاني المُستحدثة والجديدة، والتي تعدّ مكسبا آخر يُضيف إلى اللغة العربية ميزات تزيد من ثرائها.

وقد تفاوتت جهود العلماء في مدى استغلالهم لهذا الثراء المكثف في ألفاظ اللغة ومعانيها، فلئن كان التّحاة واللّغويون قد اجتهدوا في الجمع والتفعيد، فإنّ غيرهم من علماء التفسير والفقه قد منحوا للغة العربية بعدها الإجرائي الذي يعكس قابليتها للتطبيق عند التواصل بشئى أشكاله، وفي مستويات التعبير والإنشاء، ولعلّ البدايات الأولى لتلك الاهتمامات المبكرة نشأت عند علماء التفسير، الذين اتّخذوا من القرآن مدوّنة سعوا إلى شرح غامضها وتفسير معانيها، والبحث في تباين أوجه التأويل فيها، فهذه الحركية العلمية داخل استقصاء النصّ القرآني لم يكن لها لتتطور وتغيّر بتعدّد التفاسير وتباينها في مختلف العصور إلاّ باتّساع اللغة العربية ومرونتها، أي أنّها هي التي أكسبت القرآن الكريم من خلال تفاسيره المتنوّعة منحى التجدّد في القراءة، فعلماء التفسير في كلّ عصر من عصور الاجتهاد في هذا المجال لم تنفلق دونهم معاني النصّ الواحد المتمثل في القرآن، حيث حظي كلّ مفسّر بتحقيق رغبته في الوصول إلى أبعاد حدّ انتهى إليه اجتهاده، وذلك بحسن استثمار طواعية اللغة في جميع مستوياتها.

فالقرآن الكريم عربي في ألفاظه وعباراته، وفي دلالاته ومعانيه، وعربي في أسلوبه وخطابه، وعربي في تشريعه وأحكامه، وفي قصصه وأمثاله، مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْتَهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾ وقوله: ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾⁽²⁾، وعربية القرآن أمرٌ مسلمٌ به عند جميع العلماء، لأنّ ما ورد به نصّ لا يكون محلّ نقاش أو مناظرة أو جدل، لا سيما إذا انضمت إلى ذلك دلائل الواقع المشاهد.

(1) الزخرف:3

(2) الشعراء: 194-195

وأكبر دليل على ذلك، هو ذلك التلازم بين القرآن واللغة عند الرّعيّل الأوّل من الصّحابة؛ حيث إنّه لم يخطر ببالهم أن يسألوا النبي ﷺ عن معنى من معاني الفاظ القرآن الكريم، وكيف يكون ذلك وهم العرب الأقحاح الذين كان معظمهم مصدرا من مصادر التوثيق اللّغوي، يُرجع إليه عند الاستفتاء فيما استغلق من المعاني وشدّ من الألفاظ والأساليب، قال أبو عبيدة (ت209هـ)⁽¹⁾: (قالوا: إنّما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وتصداق ذلك في آية من القرآن، وفي آية أخرى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ. لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾⁽²⁾، فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجه الإعراب، ومن الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر وفيه مضمراً...⁽³⁾).

ما أفاده نصّ أبي عبيدة من خلال بيانه للعلاقة بين القرآن واللغة أنّ الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم بوصفهم عربا خلصّا لم يحتاجوا إلى العودة إلى النبي ﷺ، نظرا لأنّ الكتاب العزيز قد نزل بلغتهم التي يفهمونها، كما أنّ نصّ أبي عبيدة أورد استثناء لا بدّ منه وهو ورود الغريب في القرآن الكريم الذي لا يتسنى لأيّ أحد فهمه، عدا النبي ﷺ، إلّا بالإحاطة بجميع ما حواه معجم الألفاظ في لغة العرب، وهذا مستعص على من كانوا أعرابا خلصّا في بواديهم، إذ لا مجال لفهم الغريب إلّا إذا اجتمعت مدوّنة لغة القبائل كلّها، بما في ذلك الشاذّ والتادر والغريب، عن أبي الصلت الثقفى⁽⁴⁾: (إنّ عمر بن الخطاب ؓ قرأ هذه الآية: ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرِيًّا كَمَا نَمَّا يَمَعَكَ فِي السَّلَامِ ﴾ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿⁽⁵⁾ بنصب الرّاء . قال: وقرأ بعض من عنده من

(1) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي القرشي، التوفى سنة 210هـ من اعلام الطبقة الرابعة من اللّغويين، من آثاره: (بيوتات العرب)، (غريب القرآن)، (مجاز القرآن)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص57، ط1، 1974، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، وأخبار النحويين البصريين: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: محمد البنا، ص108، ط1، 1405، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، وطبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص3، ط1، 3، دار المعارف، القاهرة، مصر .

(2) إبراهيم4

(3) مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: فؤاد سزكين، 8/1، ط2، 1401هـ مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.

(4) هو أبو الصلت الثقفى، روى عن عمر ؓ، وعن عبد الله بن عمّار اليمامي، تنظر ترجمته: الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرّازي، 9/394، ط1، 1371هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند. وتقريب التهذيب: ابن حجر، تحقيق: صغير الباكستاني، ص1163، ط1، 1461هـ دار العاصمة، الرياض، السعودية.

(5) الأنعام125

أصحاب رسول الله ﷺ: (ضَيْقًا حَرَجًا) (1)، قال صفوان (2): فقال عمر: أبغوني رجلاً من كنانة، واجعلوه راعي غنم، وليكن مُدَلِّجياً (3). قال: فتأوتا به. فقال عمر: يا فتى ما الحرجة؟ قال: الحرجة فينا: الشجرة تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعية ولا وحشية ولا شيء. قال عمر: كذلك قلب المناق لا يصل إليه شيء من الخير (4)، وقد قال محمود شاعر في تعليقه على هذا الأثر: (وهذا خبرٌ عزيز جداً في بيان رواية اللّغة وشرحها، وسؤال الأعراب والرّعاة عنها) (5).

فما اشترطه عمر في صفة الأعرابي الذي يفد عليه بوصفه المُجيب عن سؤاله لا يمكن أن تتعدّد صورة شخصه في جميع العرب الذين عاشوا في زمن عمر ابن الخطاب، لأنّه ﷺ عرف بسليقة لسانه أن لغة العرب على تفاوت في مستوياتها واستخداماتها من حيث بيئتها التي احتضتها، فلا يمكن أن نساوي بين لغة حضري وبدوي، كما لا يمكن أن نفاضل في مفردات اللّغة بين لغة أهل البدو أنفسهم، نظراً لاختلاف معجم الألفاظ من قبيلة إلى أخرى، وما يشهد على تباين لغة العرب واتساعها هو اختلاف لغة أهل الحجاز عن لغة أهل الشام، واختلاف كلّ ذلك عن لغة أهل اليمن، وهذا ما جعل أبا عمرو بن العلاء (ت149هـ) (6) يقول: (ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا، ولا عربيّتهم بعريّتنا) (7)، فنيه هذا ليس على إطلاقه بل إنّ لغة أهل اليمن خاصةً بيئتهم، فهم حتماً لا يُعدّون من الأعاجم الذين استوجب في حقهم وضع قواعد التحو، إذ أنّ أهل اليمن قرؤوا القرآن الكريم وفهموا معانيه شأنهم شأن بقية العرب، فإن كانت في لغتهم إستفاضة لذلك مكسب لّلغة نفسها نظراً لتنوعها وشاعتها (8).

(1) قرأ بكسر الرّاء نافع وعاصم من رواية أبي بكر شعبة، وقرأ الباقون بالفتح؛ ينظر: إعراب القراءات السبع وعللها: الحسين بن أحمد ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، 1/169، ط1، 1413، مكتبة الخالجي، القاهرة، مصر.

(2) لعله اسم أبي الصلت الثقفي، ذلك أنّ عدداً من له صحبة قدّ تسمّى بهذا الاسم

(3) مدلج فخذ من الشيحة من خلفه خميس بالعراق، وفروجه كثيرة، ينظر: معجم القبائل العربية القديمة والحديثة: عمر رضا كحانة، 3/124-125، ط8، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(4) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، خرّج أحاديثه: أحمد محمد شاكر، 12/104، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.

(5) المصدر نفسه 12/104

(6) هو عيسى بن عمر أبو عمر الثقفي، من أعلام الطبقة الرابعة في المدرسة البصرية، المتوفى 149هـ من آثاره: الإكمال، الجامع؛ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي، ص33، وأخبار النحويين البصريين: أبو سعيد السيرافي، ص81 وطبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي، ص40.

(7) طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي، تحقيق: جوزيف هل، ص29، دط، 1982، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(8) يعدّ معجم شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم لشوان بن سعيد الحميري أكبر دليل على اتساع لغة العرب في مفرداتها، حيث إنه لم يفرّق بين بيئات اللغة العربية عند جمع مفردات معجمه.

فالملاحظ أطراد الحديث على كون القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، إلا أنهم لم يفهموا بعض ما جاء فيه نظرا لختمية وضرورة نزوله بما يوافق اللسان العربي جملة، سواء أدرك ذلك أهل الحضرة أم لم يدركوه، فوجب حينئذ أن لا يتعرّض أحد لقراءة هذا النص الشريف قصد تفسيره، إلا إذا أحاط علما بلهجات العرب التي تعدّ مرجعية لغوية لتنوع قراءات القرآن الكريم، التي جاءت مطواعة للسان كل لهجة، درءا للمشقة على الألسن عند ترتيل القرآن الكريم.

وهذا ما دفع بالعلماء عند محاولتهم وضع شروط للمفسر والفقير والأصولي وغيرهم من علماء الشريعة أن يجعلوا شرط الوجوب لازما وضرورة لا بدّ منها، أساسه الأوّل العلم بلغة العرب وفقهها.

1- ضرورة مراعاة الإحاطة بلغة العرب عند التفسير:

لقد كاد علماء اللّغة والتفسير وغيرهم من العلماء الذين لهم علاقة بهذين العلمين أن يجمعوا على ضرورة الفقه بلغة العرب قبل الولوج إلى مجال التفسير وطرق أبوابه، فذلك إن لم يكن فهو أكبر جنابة على النص الشريف المعجز بنظم بيانه ورونق أساليبه، التي لا تُدرك قيمتها البلاغية إذا ما افتقد الناظر في آياته لأبجدية اللّغة العربية بجميع مستوياتها، بدءا بأصواتها ورسم حروفها وانتهاء بدلالة تراكيبها وأساليب تعابيرها، فالقرآن الكريم غني بكلّ مذهب من مذاهب هذه اللّغة في شتى فنون القول، ممّا أدى إلى كثرة التفاسير وانقسامها إلى ما هو لغويّ يميزه في التفسير وما هو فقهي، إذ يتخذ من الأحكام أساسا لغايته عند قراءة القرآن الكريم، وهناك تفاسير اجتماعية وفلسفية، وكلّها لا قدرة لها على تجاوز عتبة معرفة خصائص اللّغة العربية بوصفها وسيلة في البداية وغاية للإبانة عن شرفها في النهاية، حينما اقترنت بالقرآن ووضّحت جميع معانيه في كلّ مجال من مجالات التفسير، ممّا يؤكّد أن لا استغناء عن تفسير بتفسير يأتي بعده، فقابلية القراءة المتعدّدة للنص الشريف متاحة لمن امتلك ناصية اللّغة أولا واكتمل نضجه العلمي في مجال تخصّصه ثانيا، فالمؤهل الأوّل هو التجرد للإحاطة بأكثر كمّ ممكن من معجم لغة العرب وإدراك معانيه، وهذا ما جعل علماء السلف يصرون على هذا الشرط اللازم الذي لا غناء عنه، قال مجاهد (ت 100هـ)⁽¹⁾:

(1) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي الأسود مولى السائب بن أبي السائب المخزومي، ويقال مولى عبد الله بن السائب القارئ، ويقال مولى قيس بن الحارث المخزومي، روى عن ابن عباس فأكثر، وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، وعن أبي هريرة وعائشة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمرو وابن عمر وغيرهم، المتوفى سنة 100هـ ينظر ترجمته: الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، 277/6، ط 1، 1992م، دار الجليل، بيروت، لبنان. وسير أعلام النبلاء: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، 449/4، ط 9، 1413هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(لا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب)⁽¹⁾.
 فكيف تمّ الربط بين كتاب الله وكلام العرب في هذا النص بشكل وثيق لا يمكن استثناؤه بأي حال من الأحوال ضمن لائحة شروط قراءة القرآن الكريم قصد فهمه واستخراج أحكامه، فإيلاء هذا الشرط أهمية يُفسر مدى أسبقيته عن أي علم آخر، وإن كان أداة أخرى مساعدة كتعلّم قواعد الاستنباط أصلا مع معرفة مختلف لواحق علوم القرآن الكريم، فهذا كلّ لا يحيد عنه، لكن يفضلّه العلم بكلام العرب الذي يعني إدراك خصائص لغتهم التي تجمع روابط العلاقة بين اللفظ والمعنى في أبعاد صور التلازم، حيث يكون اللفظ مطواعا لتحمل معان كثيرة يمكنها أن تشتت عقل القارئ إذا لم تنجلي له هذه الحقيقة؛ وهي أن إطلاق اللفظ في اللّغة العربية داخل النص لا يكون على عواهنه، وإنما له من الضوابط المتمثلة في القرائن بمختلف دلالتها الموجهة له ما يُحدّد معناه المقصود احتمالا لا تأكيدا، لاسيما في القرآن الكريم، وهذا ما جعل أنس بن مالك (93هـ)⁽²⁾ يتوعّد غيره ممن تصدّوا لتفسير كلام الله دون مراعاة أهميّة فقه اللّغة العربية حيث يقول: (لا أوتى برجلٍ يُفسرُ كلام الله وهو لا يعرفُ لغة العرب إلاّ جعلته نكالا)⁽³⁾، فمثل هذا التأكيد على أهمية الإحاطة بكلام العرب لا يعني إلاّ شيئا واحدا هو أنّ هذا النص قد تضمّن روح اللّغة العربية نظيرا وتطبيقا، من حيث تميّز أساليب نظمهم وقوة معانيه، على الرّغم من احتوائه على ما استعصى فهمه في بعض المستويات حينما تناوبت ألفاظ الغريب مثلا مع ما اطّرد استعماله في كلام العرب، وهذا ضمن تراكيب نصوصه، فلولا ضرورة الإحاطة بهذه الظاهرة اللّغوية مثلا لكان من الخطأ استيعاب بعض معانيه، إذ يمكن تحميل ألفاظ آياته معان ودلالات غير واردة على أذهان ذوي النظر الثاقب والفكر المتقد الذي يعاين مقتضى الحال بمراعاة المقال، الذي أساسه الأوّل تتبّع خلفية كلّ لفظ في محلّ إعرابه؛ أي موضع الإفصاح المستند إلى الاستخدام الوظيفي لكلّ أسلوب من أساليب لغة العرب، حينما كانت اللّغة محكّمة في التواصل اليومي في بيئتها الأصيلة قبل شيوع اللّحن، وإن كانت هذه البيئة مختلفة بلهجات قبائلها التي كانت في الجملة مصدرا لتشكيل النسيج اللّغوي عند أهل الحضر في مكّة من خلال لغة قريش، التي جاء القرآن

(1) البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، راجعه: عمر سليمان الأشقر، 1/292، ط2، 1992، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(2) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن مالك بن تيم الله بن ثعلبة بن عمرو بن الحزرج، الأنصاري، أبو ثمامة، المتوفى نحو 93هـ، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه، مولده بالمدينة، أسلم صغيرا وخدم النبي، رحل إلى دمشق ومنها إلى البصرة، فمات فيها، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: عبد الباقي بن قانع بن الحسين، تحقيق: صلاح بن سالم المصراحي 1/14، ط1، 1418هـ. مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الإصابة: ابن حجر 1/71.

(3) سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، 5/232، ط1، 1994، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، السعودية.

موافقا لأغلب استعمالاتها، وما خالفها فيه يُعدّ من مكتسبات المجتهد الذي يجب عليه أن يعلم بأن القرآن قد نزل بلغة العرب جملة، ولو كان المدرج ضمن معجم الفاظه مفردة واحدة نطقت بها قبيلة وأدركت فحوى استخدامها، فهي مصدر يُرجع إليه لفهم إطلاقات هذا اللفظ، فما كان شاذًا في الاستعمال عند أهل اللّغة لا يُقاس على لغة القرآن الكريم، فالغريب والوحشي مثلاً قد وردا في أفصح نصوص العرب من معلّقات وخطب، وقد سائر ذلك الاختيار نظم القرآن الكريم، إذ بها تُشرح الفاظه مقارنة لفهم معانيه، يقول أبو عبيدة: (ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كُفّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحدٍ و وقع على الجمع، ومجاز ما جاء على الجمع و وقع معناه على الاثنين...) (1)، فهذه المطابقة بعلاقة الاحتواء لما ورد في كلام العرب وجاء نظيره في القرآن الكريم من غريب واختصار ومجاز هو الفصيل في الاحتكام إلى أقرب مصدر يفسر آيات الكتاب، التي إذا ما استغلقت لن تجد بديلاً عن فهم ذلك الذي أحاط باللّغة العربية، وعرف أساليبها ضمن مجالات نصوصها شعراً ونثراً، فالقرآن الكريم أتى بصيغ الأفراد التي تدلّ على الجمع وصيغ الجمع التي تشير إلى ما هو مفرد في أصله، لكي ينسجم الخطاب بأطراف الفاظه مع المحكي حقيقة ومجازاً، ويؤكد ذلك تلوّن أساليب التعبيرات في كلّ سياق دارج على ما استوحاه المفسرون من مماثلة في ما استخدمه العرب في أفصح كلامهم، إذ يجوز القياس على لغتهم بوصفهم المخصوصين بالخطاب أولاً زمن نزوله، ومما يعضد هذا القول نصّ آخر لابن قتيبة (ت276هـ) (2) حيث يقول: (القرآن نزل بالفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلاّ اللّحن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي) (3)، ولا يتوقّف حدّ العلم باللّغة العربية عند من أراد أن يقرأ القرآن وحده فحسب، بل ذلك واجب وجوباً خاصاً في كلّ مصدر من مصادر الشريعة، أولها القرآن وثانيها السنّة التي يرى فيها ابن فارس (ت395) (4) أنّها متمّمة لمقتضيات الشرع لا تُفهم إلاّ بما فهم به

(1) مجاز القرآن: أبو عبيدة 18/1.

(2) هو محمد بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد الدينوري المتوفى 276 هـ أخذ عن أبي حاتم وابن درستويه، له مؤلفات في اللّغة والشعر والتفسير منها: (تأويل مشكل القرآن)، و(غريب القرآن) و(عيون الأخبار)؛ ينظر ترجمته: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرّهمن بن محمد ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص 159 - 161، دط، 1967، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، إنباء الرواة على أنباء النحاة: جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 2/ 143-147، ط1، 2004م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(3) تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، ص86، ط3، 1401هـ، المكتبة العلمية، القاهرة، مصر.

(4) هو أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرّازي، المتوفى سنة395هـ من آثاره: (الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها)، (المجمل)، (مقاييس اللّغة)، ينظر ترجمته: دمية القصر وعصرة أهل العصر: علي بن الحسن البخارزي، تحقيق: محمد التوحجي، 3/ 1479، ط1، 1993، دار الجيل، بيروت، لبنان، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: ابن الأنباري ص278، وإنباء الرواة: القفطي 127/1.

القرآن، وهي اللغة بجملة ألفاظها ومعانيها، حيث يقول: (نَّ الْعِلْمَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُتَعَلِّقٍ مِنَ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْفِتْيَا بِسَبَبٍ، حَتَّى لَا غَنَاءَ بِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَنْهُ، وَذَلِكَ أَنَّ الْقُرْآنَ نَازَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَرَبِيٌّ، فَمَنْ أَرَادَ مَعْرِفَةَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَمَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ كَلِمَةٍ غَرِيبَةٍ أَوْ نَظْمٍ عَجِيبٍ، لَمْ يَجِدْ مِنَ الْعِلْمِ بِاللُّغَةِ بَدَأًا)⁽¹⁾، فألقتي أساس مصدره إما نقل حرفي بما تكلم به القرآن والسنة الشريفة، أو أنه اجتهاد في محل النص لإعطاء اللغة أولويتها عند الاستنباط، إذ لا بد من إدراك أصولها التي تمنحه الرخصة في القول بما توصل إليه فهمه عند اجتماع قواعد الاستنباط مع مدركات الاستيعاب لمعاني اللغة، والمفني ليس ناقلا لرأي غيره عندما لا يحسن إنزال قوله منزلته التي توافق رأيا أستاذيه فيه، لأنه لو لم يراع الأبعاد الدلالية للألفاظ داخل السياق لكان نقله في حد ذاته خطأ، قبل أن يرتقي إلى مصاف المجتهدين، ففي كل مرحلة من مراحل تكييف الفتيا مع واقع إصدارها والتحاكم إليها لا بد من مجازاة معهود الخطاب في لغة العرب، إذ لا يمكن مفارقة القاعدة الأصولية التي تؤكد أن عدم إدراك الشيء لا يعني عدم وجوده، فإذا استعجم لفظ بمعانيه على مراد الفقيه، فهو حتما مخير بين التوقف في إصدار الحكم أو البحث المستفيض على ما يرشده إلى الحقيقة الشرعية التي أنيطت بمحيثات الذكر والإضمار في موضع الإطلاق في الآية محل الاستنباط، وفي هذا يقول الشاطبي (ت 790هـ)⁽²⁾: (لا بُدَّ فِي فَهْمِ الشَّرِيعَةِ مِنْ اتِّبَاعِ مَعْهُودِ الْأَمِينِ، وَهَمَّ الْعَرَبِ الَّذِينَ نَزَلَ الْقُرْآنَ بِلِسَانِهِمْ، فَإِنَّ كَانَ لِلْعَرَبِ فِي لِسَانِهِمْ عُرْفٌ مُسْتَمَرٌّ فَلَا يَصْحُحُ الْعُدُولُ عَنْهُ فِي فَهْمِ الشَّرِيعَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثُمَّ عُرِفَ فَلَا يَصْحُحُ أَنْ يُجْرَى فِي فَهْمِهَا عَلَى مَا لَا تَعْرِفُهُ، وَهَذَا جَارٍ فِي الْمَعَانِي وَالْأَلْفَاظِ وَالْأَسَالِبِ)⁽³⁾، وقال في موضع آخر: (...فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصلح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو آداته ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله)⁽⁴⁾. فما أجمعت عليه هذه النصوص بداية من أن فهم اللغة وإدراك معانيها شرط لا زم لا ينفك عن الإحاطة به أحد يريد التعرض لكتاب الله بالتفسير واستنباط

(1) الصاحبي: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: سيد أحمد صقر، ص 50، ط 1، 1977، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، المتوفى سنة 790هـ من علماء المالكية، كان إماما محققا أصوليا ومفسرا فقيها، من آثاره: (المواقفات في أصول الفقه)، و(الاعتصام)، و(المجالس) شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري، ينظر ترجمته: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف ص 231، ط 1، 1394، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر. والأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدين الزركلي 1/ 71، ط 15، 2002، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(3) المواقفات: الشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد 2/ 56، ط 1، دت، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.

(4) المواقفات: الشاطبي 2/ 56.

الأحكام لهو ضرورة إن تم الإخلال بها وقع الزلل و تحريف الكلم عن مواضعه، والأمثلة على ذلك كثيرة أكثر من أن تُحصى وأكبر من أن تستقصى عند الفقهاء أنفسهم واللغويين الذين أرادوا مجاراتهم:

أسند أبو سليمان الخطّابي (ت388هـ)⁽¹⁾ عن مالك بن دينار (ت127هـ)⁽²⁾ قال: (جمعنا الحسن (ت110)⁽³⁾ لعرض المصاحف أنا وأبا العالية (ت93هـ)⁽⁴⁾، ونصر بن عاصم اللّيثي (ت90)⁽⁵⁾، وعاصم الجحدري⁽⁶⁾، فقال رجل: يا أبا العالية، قوله تعالى في كتابه: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽⁷⁾، ما هذا السهو؟ قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر؟ قال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هكذا، بل الذين سهوا عن ميقاتها حتى تفتوتهم، قال الحسن: ألا ترى قوله عز وجل: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾⁽⁸⁾.

(1) هو حمد بن عماد الخطّابي (نسبة إلى زيد بن الخطّاب) أبو سليمان، الحافظ، المتوفى 388هـ من شيوخه الفقّال الشافعي، وكان ذا رحلة في طلب العلم، وله تصانيف مشهورة، منها: إعجاز القرآن، وغريب الحديث، وشأن الدّعاء، ينظر ترجمته: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): ياقوت الحموي الرومي، 268-272، تحقيق: إحسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، 168/3، دتج، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) هو مالك بن دينار البصري، أبو يحيى، روى عن أنس وسعيد بن جبيرة والحسن البصري، وكان يكتب المصاحف بالأجرة، المتوفى سنة127هـ ينظر ترجمته: الجرح والتعديل: أبو حاتم . 208/8، وغاية النهاية في طبقات القراء: شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري، تحقيق: ج. براجستراسر، 36/2، دط، دت، مكتبة المتنبّي، القاهرة، مصر.

(3) هو الحسن بن أبي الحسن (يسار) البصري، أبو سعيد، العابد الزاهد، الفقيه، المفسر، روى عن أنس بن مالك وابن عمر وأبي برزة، المتوفى سنة110هـ، ينظر ترجمته المصدران نفسهما 42-40/3، 235/1.

(4) هو رُفيع بن مهران الرّياحي، البصري، أبو العالية، محدث، مقرئ، مفسر، من كبار التابعين، أسلم بعد وفاة النبي ﷺ بستين، له تفسير رواه عنه الربيع بن أنس البكري، وتوفي سنة93هـ، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: محمد بن علي الداودي، 179-178/1، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. وغاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري 284/1.

(5) هو نصر بن عاصم اللّيثي، البصري، النحوي، تابعي، عرض القرآن على أبي الأسود الدؤلي، ويقال: إنه أول من نقط المصاحف وختمها وعشرها، توفي قبل المائة، وقبل سنة90هـ، ينظر ترجمته: معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، 71/1، ط1، 1404هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، وغاية النهاية: ابن الجزري 336/2.

(6) هو عاصم بن أبي الصباح الجحدري، البصري، أخذ القراءة عرضا على سليمان بن قتة عن ابن عباس، وثقه ابن معين، ينظر ترجمته: الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم 349/6، وغاية النهاية: ابن الجزري 349/1.

(7) الماعون 4-5

(8) ينظر إعجاز القرآن: أبو سليمان الخطّابي، ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني)، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، ص39، ط3، 1976، دار المعارف، القاهرة، مصر.

وإنما وقع أبو العالية في ذلك، لأنه جعل دلالة الحرف (عن) بمعنى (في)، ولم يفرّق بينهما، قال أبو سليمان الخطّابي: (وإنما أتى أبو العالية في هذا حيث لم يفرّق بين حرف (عن) و (في)، فتنبّه له الحسن فقال: ألا ترى قوله: (عن صلاتهم) يؤيد أنّ السهو الذي هو الغلط في العدد إنما يفرضُ في الصلّاة بعد ملابستها، فلو كان هذا هو المراد لقليل: في صلاتهم ساهون، فلمّا قال: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾ دلّ على أنّ المراد به الذهاب عن الوقت⁽¹⁾.

وقد حكى أبو حاتم السجستاني (ت255هـ)⁽²⁾، عن الأخفش النحوي البصريّ (ت215هـ)⁽³⁾ أنّه فسّر قوله تعالى: ﴿فَقُلْ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾⁽⁴⁾ من القدرة⁽⁵⁾، قال الأزهريّ (ت370هـ)⁽⁶⁾: (قال أي أبو حاتم ولم يدرِ الأخفش ما معنى نقدر، وذهب إلى موضع القدرة، إلى معنى: فظنّ أن يفوتنا⁽⁷⁾)، ولم يعلم كلام العرب حتّى قال: إنّ بعض المفسّرين قال: أراد الاستفهام: أظنّ أنّ لن نقدر عليه، ولو علم أنّ معنى نقدر: نضيق، لم يخبط هذا الخبط. ولم يكن عالماً بكلام العرب، وكان عالماً بقياس النحو⁽⁸⁾.

(1) المصدر السابق ص39

(2) هو سهل بن محمد، أبو حاتم السجستاني، البصري، اللّغوي، روى عن الأصمعي وأبي عبيدة وأبي زيد والأخفش، وكان ابن دريد يعتمد عليه في اللّغة، ولم يكن حادقاً في النحو، توفي سنة255هـ ينظر ترجمته: أخبار النحويين البصريين: السيراني، ص102-104، و طبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي، ص94-96.

(3) هو سعيد بن مسعدة، أبو الحسن الأخفش، النحوي البصري، المعتزلي، المتوفى سنة215هـ شرح كتاب سيبويه، وكان معظماً عند البصريين والكوفيين، له مع الكسائي إمام أهل الكوفة قصة في الانتصار لسبويه، وأخذ الكسائي بعدها معلماً لولده، من آثاره: معاني القرآن، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص111-112.

(4) الأنبياء 87

(5) معاني القرآن: سعيد بن مسعدة البلخي الجاشعي الأخفش، تحقيق: عبد الأمير محمد أمين السورد، 2/449، ط1، 2003، عالم الكتب، بيروت، لبنان

(6) هو محمد بن أحمد، أبو منصور الأزهري، اللّغوي، الشافعي، المتوفى سنة370هـ أخذ عن نبطويه، وابن السّراج، ولم يلق الرّجاج ولا ابن الأنباري، وروى عنهما في كتابه الشهير تهذيب اللّغة، وكان قد لحقه الإسار بسبب اعتداء القرامطة على الحجيج سنة311هـ وكان في سهم أعراب من البادية، وقد استفاد في مخالطتهم في تدوين اللّغة، وقد ذكر ذلك في كتابه، من آثاره: (معاني القراءات) و(ناسخ القرآن ومنسوخه) و (تهذيب اللّغة)، ينظر ترجمته: نزهة الألباء: ابن الأنباري ص280، وإنباء الرواة: القفطي 4/177، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللّغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، ص186-187، ط1، 1407هـ منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت.

(7) تهذيب اللّغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مراجعة: محمد عليّ التجار، 9/20، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(8) المصدر نفسه 9/20

ثم قال الأزهرى: (... والمعنى: ما قدره الله عليه من التضييق في بطن الحوت، ويكون المعنى: ما قدره الله عليه من التضييق، كآته قال: ظن أن نضيق عليه، وكل ذلك شائع في لغة العرب، والله أعلم بما أراد، فأما أن يكون قوله: (أن لن نقدر عليه) في القدرة فلا يجوز، لأن من ظن هذا كفر، والظن: شك، والشك في قدرة الله كفر، وقد عصم أنبياء عن مثل ما ذهب إليه المتأول، ولا يتأوله إلا الجاهل بكلام العرب ولغاتها) (1).

فالملاحظ من خلال هذين المثالين المتخيين أن ظاهر الكلام غير محكم دائما، نظرا لوجود معان لغوية تزامح بعضها بعضا عند إدراج لفظ ما في سياق آية أو نص شعري أو نثري، ولكل كلام مستمر على نحو متصل يصعب فيه التقدير بأولوية تقديم معنى عن آخر إن كان متعددا، ولعل حرص القدماء على مثل هذا التوخي في الدقة عند قراءة النص الشريف لأكثر دليل على وجوب التحري متى أوجب إصدار الحكم الفقهي أولا وتوضيح المعنى بالتفسير ثانيا، ويكون التأويل عند استنتاج مضمون النص من أوثق الأولويات في هذا الحقل، إذ لا يحيد عن مكاشفة لغة النص الماويل بجميع أوجه المعنى ما ظهر منه وما خفي، ولا إمكانية للترجيح المطلق، فهناك من أوعز بهذه الأهمية في كل مصنف من مصنفاته، وفي كل عصر من عصور استقصاء أثر اللغة في غيرها من العلوم، يقول أبو الوليد بن رشد (ت 595 هـ) (2) في جواب له عن قال إنه لا يحتاج إلى لسان العرب: (هذا جاهل فليصرف عن ذلك، وليتب منه فإنه لا يصلح شيء من أمور الذبابة والإسلام إلا بلسان العرب، يقول تعالى: ﴿لِسَانَ عَرَبٍ ثَمِينٍ﴾ (3) إلا أن يرى أنه قال ذلك لحث في دينه، فيؤذبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى، فقد قال عظيما) (4).

2- ما اللغة إلا أداة من أدوات التفسير:

مع ما سبق ذكره من أقوال العلماء في أهمية معرفة اللغة في تفسير القرآن، إلا أنهم ذكروا أن اللغة بمجرد أنها لا تستقل به، وهذا يعني أن اللغة ليست المصدر الوحيد الذي يمكن لمن أحكمه أن يفهم القرآن، إذ

(1) المصدر السابق 21/9

(2) هو محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد، الفيلسوف من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو، وترجمه إلى العربية، و زاد عليه زيادات كثيرة، اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه، وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش سنة 595 هـ ونقلت جثته إلى قرطبة، ينظر ترجمته: شذرات الذهب: ابن العماد 2/220.

(3) الشعراء 195

(4) تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الشهير بالتحريف والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 20/1، ط 1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

لا بدّ للمفسّر من معرفة مصادر أخرى يعتمد عليها في تفسيره؛ كالتسنة النبوية وأسباب النزول وقصص الآي وأحوال من نزل فيهم الخطاب وتفسيرات الصحابة والتابعين وتابعيهم، وغيرها من المصادر التي لا يمكن أخذها عن طريق اللّغة، وبهذا يُعلم أنّ التفسير اللّغوي جزء من علم التفسير ومع أنّ حيزه كبير فإنّه لا يستقلّ بتفسير القرآن⁽¹⁾، فلو كانت اللّغة المجال الوحيد للتفسير والاستنباط لأحيل كلام البارئ عزّ وجل على عربي موغل في البداوة لكي يشرحه ويبيّن معانيه إمّا بنفسه أو بالاستعانة بغيره من أهل القبائل المجاورة، ولا يُستساغ هذا الرأي لبطلانه من وجهين؛ أولهما: عدم إجماع العلماء على كون اللّغة هي الشرط الوحيد في فهم القرآن الكريم دون غيرها، وثانيهما: أنّ الأعراب لو كان بوسعهم فهم القرآن كما نزل لتفقهوا في دينهم دون العودة إلى النبي ﷺ والرّعيل الأوّل من الصحابة.

وقد ردّ ابن تيمية (ت728هـ)⁽²⁾ أهمّ أسباب الخلاف الواقع بين المجتهدين إلى الاعتماد على اللّغة دون غيرها من مظاهر التباين الواقع من جهة الاستدلال، وقال عن ذلك: (والثاني: قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يُريده من كان من الناطقين بلغة العرب بكلامه، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به)⁽³⁾، ثمّ ذكر أنّ هؤلاء راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم وسياق الكلام، ثمّ إنّه كثيرا ما يغلط هؤلاء في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللّغة، ثمّ ذكر أنّ نظر هؤلاء إلى اللفظ أسبق)⁽⁴⁾.

فالذين اعتمدوا اللّغة دون غيرها لا يعني أنّها هي الفاصلة في حدّ ذاتها، وإنّما لكونهم جرّدوها من متمّات الاستقراء والاستنباط؛ كالإحاطة ببعض العلوم التكميلية التي يتكئ عليها كلّ مفسّر وفقه واضعاً في حسابانه أنّ معرفته باللّغة العربية وحدها لا يغنيه عن غيرها، وإن كان له هذا التوجّه فهو والذي أغفل أهميتها سيّان، ومثال ذلك ما تعرّض له أبو عبيدة من نقد بسبب اعتماده على اللّغة وحدها في تفسير بعض آي الذكر الحكيم، بل إنّه وقع في مطبات نتيجة انتهاجه هذا النهج وسلوكه هذا المسلك، ومما يدلّ

(1) التفسير اللّغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار ص50، ط2، 1421هـ دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(2) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن المفي شهاب الدين عبد الحلّيم ابن الإمام المجتهد شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، أحد الأعلام المجتهدين في الشريعة الإسلامية، ألف ثلاثمائة مجلدة، وامتحن وأوذى مرارا مات في العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمئة، من آثاره: (التدمرية)، (نقض المنطق)، (فتاواه)، (اقتضاء الصراط المستقيم)، ينظر ترجمته: العقود الدرية في مناقب ابن تيمية: ابن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ص18، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، وتذكرة الحفّاظ: الذهبي، دتبع، 4/1496، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان وسير أعلام النبلاء: الذهبي، 17/503.

(3) مقدّمة في أصول التفسير: ابن تيمية، تحقيق: عدنان الزرور، ص79، ط3، 1399هـ دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان.

(4) ينظر المصدر نفسه ص79-81

على هذا ما ورد عن تلميذه أبي عمر الجرمي (ت225هـ)⁽¹⁾، قال: أتيتُ أبا عبيدة بشيء منه يعني مجاز القرآن فقلتُ له: عمّن أخذت هذا يا أبا عبيدة، فإنّ هذا خلاف تفسير الفقهاء⁽²⁾. فقال لي: هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم، فإن شئت فخذهُ، وإن شئت فذرهُ)⁽³⁾، فاستنار أبي عبيدة بلغة الأعراب عن مراجعة ما قاله أهل التفسير والفقهاء بما وضّحوه، انطلاقاً من السنة التي تعدّ من أهمّ مصادر شرح القرآن الكريم، جعله يجانب الصّواب فيما أورده على سبيل التوكيد من آرائه، فمنحاه هذا أوجب الطّعن في قيمة ما أراد تبيانه من جهد، أساس مرتكزه لغة العرب إذا ما استثمرها عالم في منزلته، وكان الأولى أن يُحاكم رأي غيره في ما اجتهد فيه دون إسفاف أو تنقّص، وذلك بمقارنة كلّ رأي بما قالته العرب دون اختيار، أي أنّ وجه المطابقة لا يمكن أن يكون بتمامه إلا على جهة التقريب لا غير، وهذا من شأنه أن يُنصف غيره دون التجرؤ عليه، وقد اشتطّ أبو حيان الأندلسي (ت745هـ)⁽⁴⁾ في التعصّب إلى اللّغة وإلى علم التّحوّ تحديدًا، حينما عارضه أحد معاصريه في الاحتكام إلى الرّعيّل الأوّل من المفسّرين عوضاً عن الاعتماد على اللّغة بوصفها ملاذ كلّ مستبصر بمعاني اللّغة مدركا لخصائص أساليبها، حيث قال: (ومن أحاط بمعرفة مدلول الكلمة وأحكامها قبل التركيب، وعلم كيفية تركيبها في تلك اللّغة، وارتقى إلى تمييز حُسن تركيبها وقبحه، فلن يحتاج في فهم ما تركّب من تلك الألفاظ إلى مُفهم ولا مُعلّم، وإنّما تفاوت الناس في إدراك هذا الذي ذكرناه، فلذلك اختلفت أفعالهم، وتباينت أقوالهم، وقد جرينا الكلام يوماً مع بعض من عاصرنا، فكان

(1) هو صالح ابن إسحاق البجلي، أبو عمر الجرمي المتوفى سنة 225هـ أخذ عن الأخفش وأبي عبيدة والأصمعي وطبقتهما، كان ذا دين وورع، له كتب في التحو أشهرها كتاب (الأبنية)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر الزبيدي، ص74-75. وإنّباء الرواة على أبناء التّحاة: القفطي، 2/80-83.

(2) يعني بالفقهاء هنا المفسّرين

(3) طبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص167.

(4) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدّين الأندلسي، المتوفى سنة 745هـ من آثاره: (ارنشاف الضرب)، (البحر المحيط)، (التذيل والتكميل)، ينظر ترجمته: البلغة في تراجم أئمة اللّغة: الفيروز آبادي ص184، وطبقات التّحاة واللّغويين: تقي الدّين بن قاضي شهبة الأسدي، تحقيق: محسن غياض، ص289، دط، 1974، مطبعة النعمان، النجف، العراق.

يزعم أنّ علم التفسير مضطّر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس (ت106هـ)⁽¹⁾ وعكرمة (ت25هـ)⁽²⁾ وأضرابهم، وأنّ فهم الآيات متوقّف على ذلك.

والعجب له أنّه يرى أحوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة، ينتقض بعضها بعضاً... وكان هذا المعاصر يزعم أنّ كلّ آية نقل فيها التفسير خلف عن سلف بالسند إلى أن وصل إلى الصحابة، ومن كلامه أنّ الصحابة سألوا رسول الله ﷺ عن تفسيرها هذا...⁽³⁾

ويمكن أن ينسحب هذا المثال في عصر أبي عبيدة وأبي حيان على من جاؤوا بعدهما في عصور متأخرة حينما ظهرت مصطلحات جديدة استحدثت بفعل التقدّم الحضاري، لا سيما في عصرنا الذي استوحى معظم الفاظه من المعجم الغربي بمحاولة المحاكاة ترجمة وتعريفاً، القصد من ورائها تغذية اللّغة العربية بمحدث الألفاظ في معجمها، ومن ثمّ اعتماد معانيها للولوج إلى تفسير بعض الآيات التي ورد تفسيرها بغير ما استساغته عقول المعاصرين تقريباً للفهم وزيادة في الإشادة بإعجاز القرآن، وفي هذا السياق أشار ابن عطية (ت546هـ)⁽⁴⁾ إلى استحالة حمل معنى المفردة القرآنية على المصطلحات الحادثة حين تعرضه

(1) هو طاووس بن كيسان الخولاني المهدثاني بالولاء، أبو عبد الرحمن، المتوفى سنة 106هـ أصله من الفرس، ومولده ومنشؤه في اليمن، من كبار التابعين في الفقه ورواية الحديث، كان ذا جراءة على وعظ الخلفاء والملوك، توفي حاجباً بالمزدلفة أو منى، وصلى عليه أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك، ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري 537/5، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان، والطبقات: أبو عمر خليفة بن خياط الأبيّ العصفري، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ص 287، ط2، 1982، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ومشاهير علماء الأمصار: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، تحقيق: فلايشهمر، ص 122، دط، 1959، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) هو عكرمة بن عبد الله مولى عبد الله بن عباس، وقيل لم يزل عبداً حتى مات ابن عباس وأعتق بعده، المتوفى سنة 25هـ، تابعي مفسر محدث، أمره ابن عباس بإفتاء الناس، أتى بحجة الحاروري وأخذ عنه رأي الخوارج ونشر بإفريقية، ثمّ عاد إلى المدينة، فطلبه أميرها فاخفى حتى مات، واتهمه ابن عمر وغيره بالكذب على ابن عباس، وردوا عليه كثيراً من فتاواه، ووثقه آخرون، ينظر ترجمته: الإرشاد في معرفة علماء الحديث: أبو يعلى الخليل بن عبد الله الخليلي القزويني، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، 1/ 323، ط 1، 1409هـ مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، وطبقات الفقهاء: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: خليل الميس، ص 59، دط، دت، دار القلم، بيروت، لبنان.

(3) البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف)، اعنتى بالطبعة: زهير جعيد، 1/ 13، دط، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(4) هو عبد الحق بن غالب بن عبد الملك غالب بن تمام بن عطية، أبو عماد الفرناطي المتوفى 546هـ من آثاره: (الأنساب)، (البرنامج)، (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأندلسي، ص 175 وطبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ص 60، ط 1، 1396هـ مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.

لتفسير لفظ (وكيل) في قوله تعالى: ﴿وَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾⁽¹⁾، حيث قال: (والوكيل القائم بالأمر، المصلح لما يخاف من فسادها، وليس ما غلب عليه الاستعمال في (الوكيل) في عصرنا بأصل في كلام العرب، وهي لفظة رفيعة وضعها الاستعمال العامي كالعريف والنتيب وغيرها)⁽²⁾.

ويوضح هذا الزعم أي الاكتفاء باللُّغة في التفسير دون غيرها من العلوم عند المحدثين ما ذهب إليه أمين الخولي فيما اصطلح عليه بالتفسير الأدبي للقرآن، الذي أهمل فيه مصادر التفسير، ورأى دراسة القرآن على أنه نصّ عربي، يحقّ لأيّ عربي كائنا من كان في معتقده، يحقّ له أن يدرسه درسا أدبيا، ومما قاله بهذا الصدد تحت عنوان (القرآن كتاب العربية الأكبر) ما يأتي:

(... فالعربي القحّ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه أدبيا، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسات الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحقّ هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا، ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يرذّه المسلمون الذين يعدّونه كتابهم المقدّس، فالقرآن كتاب الفنّ العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنّه كذلك في الدّين أم لا.

وهذا الدّرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفنّي، دون النظر إلى أيّ اعتبار ديني، هو ما نعتدّه وتعتدّه معنا الأمم العربية أصلا، العربية اختلاطا؛ مقصدا أول، وغرضا أبعده، يجب أن يسبق كلّ غرض، ويتقدّم كلّ مقصد، ثمّ لكلّ ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدّرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحبّ من تشريع، أو اعتقاد أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك، وليس شيء من هذه الأغراض يتحقّق على وجهه إلّا حين يعتمد على تلك الدّراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده، دراسة صحيحة مفهومة له، وهذه الدّراسة هي ما نسميه اليوم تفسيرا، لأنّه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلّا بها...)⁽³⁾.

وقد طرح نظريته في التطبيق لهذا المنهج، وتتلخّص فيما يلي:

- 1- دراسة المفردات دراسة لغوية.
- 2- دراسة استعمال القرآن للمفردة، بتتبع مواردها فيه، واستنباط معناها منه.
- 3- دراسة المركّبات أي الجمل ويستعين في ذلك بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة...

(1) النساء 81

(2) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، تحقيق: عبد الله ابن ابراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد ابراهيم/ 292، ط2، دت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

(3) التفسير: نشأته وتدرجه وتطوّره: أمين الخولي، ص77-79، ط1، 1982، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

4- مراعاة التفسير النفسي، لأنّ الفنون ومن بينها الأدب ليست إلا ترجمة لما تجده النفس⁽¹⁾.

وقد نهجت تلميذته عائشة عبد الرحمن المنهج نفسه في تعاملها مع النصّ القرآني بإغفال ما دون اللّغة عند قراءته، ويدلّ على ذلك ما وقعت فيه من زلل فاحش عند محاولة إبداء رأيها الذي عدّته تفسيراً لسورة (الضحى)، حيث قالت: (ولا نقف عند ما اختلفوا فيه، فأسباب النزول لا تعدو أن تكون قرائن مآ حول النصّ، وهي باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والاختلاف فيها قديم، وخلاصة ما انتهى إليه قولهم في أسباب النزول أنّها ما نزلت إلاّ أيام وقوعه، وليس السبب فيها بمعنى السببية الحكيمية العلية)⁽²⁾.

فكيف يستقيم هذا القول إذا ما اعتمد عند تفسير كتاب الله وهو الذي يُقر أي قول بنت الشاطئ صراحة بإهمال أسباب النزول التي تؤكد حقيقة المنقول عن رسول الله ﷺ بحسب ما اقتضته التوازل و سياقات المواقف المختلفة والمتغيرة بحسب المكان والزمان، والدليل أنّ تلك الأسباب قد رويت بالسند، فإذا لم يشهد أحدُ المفسرين حضورها فلا يعني أنّها غير محكمة، إذ لا يجوز منطقاً أن لا تنضبط الأحكام الشرعية دون مسيئاتها الأولية، حيث إنّ بعضها ينسحب على بقية الحوادث والمتعلقات، وبعضها الآخر متوقّف عند حدود ما أوجب نزوله في الظرف الخاص، لهذا يمكن عدّ الأسباب من جملة الأدوات المساعدة على الشرح والتفسير، إن لم تكن هي نفسها ضوابط لتوجيه أيّ قرينة تعدّ عند القارئ مرشداً لدلالة ما في أيّ سياق.

3- الاحتجاج بالشعر في تفسير غريب القرآن الكريم؛

ما أجمع عليه الأصوليون في علم اللّغة هو أنّ مصادر السّماع بوصفه الدليل النقلي الوحيد ثلاثة؛ هي: القرآن والحديث النبوي الشريف وكلام العرب شعراً ونثراً، ولم يختلفوا في كون كلام العرب أسبق في الاستعمال من القرآن لوجود العصر الجاهلي الذي يمثّل به إليهم مرتكز عصور الاحتجاج كلّها، بما في ذلك البيئة الخالصة، أي أنّ من عاشوا في ذلك العصر كانوا أفصح العرب ولا شك، ممّا جعلهم يعتدّون بالشعر مقدّماً على النثر لأنّهم عرّفوا بسرعة حفظه وكثرة تداوله، لأنّه مثل لسان حالهم ومقالهم ينشر ما أثرهم ويذود عن حياضهم، فكان من المستحيل أن يغيب عن ذاكرتهم أو تضيع بعض معانيه من حافظتهم، فتأكد عند العلماء صواب نقله بالرّواية وما كان لهم ليهملوا مكانته في استخلاص قواعد اللّغة من جهة والاستعانة به في تبيان كلام الله عزّ وجلّ عندما تنضب مصادر البيان المعتمدة من خلال ما أثر عن النبي ﷺ

(1) ينظر تفصيل هذا المنهج ونقده، التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، ص 644-645.

(2) التفسير البياني للقرآن الكريم: عائشة عبد الرحمن، 1/ 23، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

وصحابه، بل إن أقرب الناس إليه ﷺ وهو ابن عمه عبد الله ابن عباس (ت68هـ)⁽¹⁾ قد ارتضى هذا المنهج ومن قبله عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، إذ وجها كل مبتغ لفهم كتاب الله أن يعود إلى ديوان العرب الذي عليه المعول في إدراك ما خفي من غريب وعمي من متجانس يظن بأنه متماثل، فقد كان ابن عباس رضي الله تعالى عنه يرجع في فهم معاني الألفاظ الغريبة التي وردت في القرآن إلى الشعر الجاهلي، وكان غيره من الصحابة يسلك هذا الطريق في فهم غريب القرآن، ويخصّ على الرجوع إلى الشعر العربي القديم، ليستعان به على فهم معاني الألفاظ القرآنية الغريبة، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ﴾⁽²⁾، فيقوم له شيخ من هذيل فيقول له: هذه لغتنا؛ التخوف: التنقص، فيقول له عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر (من البسيط):

تَخَوُّفُ السَّيْرِ مِنْهَا تَامَكَ قَرْدًا كَمَا تَخَوُّفُ عُودِ الثَّبَعَةِ السَّفْنُ⁽³⁾

فيقول عمر ﷺ لأصحابه: عليكم بديوانكم لا تزلوا، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم⁽⁴⁾.

وقد تأثر عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما بما قاله عمر ابن الخطاب ﷺ غير أنه امتاز بهذا التوجه أكثر منه، فكثير ما كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر، بوصفه شاهدا على معجم قد سلف استخدامه، وأتى القرآن على منواله بمجموع ما احتواه من اللفظ، وإن لم يكن موافقا لنظمه، وقد روي عنه الشيء الكثير من ذلك، وأوعب ما روي عنه مسائل نافع ابن الأزرق (ت65هـ)⁽⁵⁾ وأجوبته عنها غير أنها

(1) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، حبر هذه الأمة كفاً بصره في آخر عمره، ت68هـ ينظر ترجمته، معجم الصحابة: ابن قانع 66/2، والإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر 141/4.

(2) النحل47

(3) ينسب البيت لابن مزاح الثمالي، ينظر: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد أ علي مهنا وسمير جابر وآخرون، 82/6، ط2، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان

(4) الموافقات: الشاطبي 58/1.

(5) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحروري أبو راشد، المتوفى سنة65هـ، رأس الأزارقة وإليه نسبتهم، كان أمير قومه وفقههم، من أهل البصرة، ينظر ترجمته: جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ص293 دط، 1962، دار المعارف، القاهرة، مصر، الأعلام الزركلي 7/351 352.

تحتمل أوجها في الصّحة قليلة وأغلبها ضعيف لا يثبت⁽¹⁾، وقد بيّن لنا ابن عباس ؓ مبلغ الحاجة إلى هذه التّاحية في التفسير، وحضّ عليها من أراد أن يتعرّف على غريب القرآن، فقد روي عنه أنّه قال: (الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه)⁽²⁾.

وروي عنه أيضا أنّه قال: (إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب)⁽³⁾، فابن عباس رضي الله عنهما كان يرى رأي عمر في ضرورة الرجوع إلى الشعر الجاهلي، للاستعانة به على فهم غريب القرآن، بل كان أكثر الصحابة إلماها بهذه التّاحية وتطبيقا لها. ومن شواهد ذلك ما روي عنه مايلي:

أن نافع بن الأزرق سأله عن معنى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾⁽⁴⁾، فقال: في اعتدال واستقامة، فقال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟، قال نعم، أما سمعت لييد بن ربيعة (ت 41هـ)⁽⁵⁾ وهو يقول: (من المنسرح)

يا عينُ هلاً بكيتِ أربداً إذ قمنا وقام الخوصمُ في كبدٍ⁽⁶⁾

فسياق ورود اللفظة مختلف عما عنه في الآية، إلا أنّ بنية اللفظ نفسها، ويقارب معناها المعجمي عند العرب دلالتها في نصّ الآية.

(1) ينظر دراسة: غريب القرآن في شعر العرب: (سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس)، تحقيق: محمد عبد الرحيم واحمد نصر الله، ط 1، 1993، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

(2) الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 2/ 55، ط 1، 2003، المكتبة المصرية، بيروت، لبنان.

(3) المصدر نفسه 2/ 55

(4) البلد

(5) هو لييد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. وهو من الشعراء المخضرمين وقد عدّ من الصحابة توفي سنة 41هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر، 1/ 125، ط 1، دت، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية الشعر والشعراء: ابن قتيبة: تحقيق: أحمد محمد شاكر، 1/ 266، ط 1، 2006، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(6) شرح ديوان لييد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، ص 160، ط 1، 1962، دار التراث العربي، الكويت.

وسأله نافع في موضع آخر عن معنى قوله تعالى: ﴿يَلْمِزْنَ أَوْلَادَهُمْ خِيفَةً﴾⁽¹⁾، فقال: بش: اللعنة بعد اللعنة. قال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت النابغة الذبياني (ت 18 ق هـ)⁽²⁾ وهو يقول (من البسيط):

لَا تَقْدَنْتِي بُرْكَانٌ لَا كِفَاءَ لَهُ وَإِنْ تَأْتَيْكَ الْأَعْدَاءُ بِالرُّقْدِ⁽³⁾

كما سأله نافع عن قوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ عَيْرَ تَتَيْبٍ﴾⁽⁴⁾، فقال معناه: غير تحسير، قال له نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول بشر بن أبي خازم (ت 22 ق هـ)⁽⁵⁾ وهو يقول (من الوافر):

فَهَلْ جَدَعُوا الْأَنْوَفَ فَأَوْهَنُوهَا وَهُمْ تَرَكُّوا بَنِي سَعْدِ تَبَايَا⁽⁶⁾

وقد استمرت هذه الطريقة إلى عهد التابعين ومن يليهم⁽⁷⁾، ويدل على ذلك أن المفسرين الأوائل استعانوا بالشعر في بيان ما أشكل عليهم من كتاب الله عز وجل، إذ لم يخلو كتاب تفسير من بيت شعري، بل إن بعضهم أكثر من الاستشهاد بالمنظوم وأهمل المنثور؛ حيث يمكن استخراج ديوان شعري كامل من بعض التفاسير، فالطبري رحمه الله (ت 82)⁽⁸⁾ بعد أن ذكر في مقدمته وجوه تأويل القرآن وهي:

(1) هود 99

(2) هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني النبطاني المصري، أبو امامة شاعر جاهلي من الطبقة الأولى المتوفى 18 ق هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/ 56، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 156.

(3) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص 93، ط 2، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) هود 101

(5) هو بشر بن خازم وقيل بن خازم بن عمرو بن عوف الأسدي، أبو نوفل، شاعر جاهلي فحل من شعراء الجاهلية وفرسانها توفي 22 هـ؛ ينظر ترجمته: هامش الفضليات: الفضل بن محمد بن يعلى الضبي، شرح وتحقيق: احمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 329، دط، 2008، دار المعارف، القاهرة، مصر والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 262.

(6) ديوان بشر بن أبي خازم: تحقيق: عزة حسن: ص 30، ط 2، 1972، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا.

(7) ينظر جهود الصحابة في اللغة: خالد بن صالح بن محمد العزاني، ص 128-129، ط 1، 2006، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن.

(8) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري أبو جعفر شيخ المفسرين المتوفى 310 هـ من آثاره: (اختلاف الفقهاء)، (تاريخ الأمم)، (جامع البيان من تأويل آي القرآن)، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأندروي ص 48، وطبقات المفسرين: السيوطي ص 95.

- ما لا سبيل للوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه.

- ما خصّ الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته.

ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عريته وإعرابه، لا يُوصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم⁽¹⁾.

قال: (فإذا كان ذلك كذلك، فأحقُّ المفسرين بإصابة الحقِّ في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيلُ أَوْضَحُهُمْ حِجَّةَ نِيْمَا تَأَوَّلَ وَفَسَّرَ، مِمَّا كَانَ تَأْوِيلُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دُونَ سَائِرِ أُمَّتِهِ مِنْ أَخْبَارِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الثَّابِتَةُ عَنْهُ: إِمَّا مِنْ جِهَةِ النُّقْلِ الْمُسْتَفِيضِ، فِيمَا وَجَدَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ عَنْهُ النُّقْلَ الْمُسْتَفِيضَ، وَإِمَّا مِنْ جِهَةِ نَقْلِ الْعُدُولِ الْأَثْبَاتِ، فِيمَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ عَنْهُ النُّقْلَ الْمُسْتَفِيضَ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الدَّلَالَةِ الْمَنْصُوبَةِ عَلَى صِحَّتِهِ، وَأَصْحَهُمْ بَرَهَانًا فِيمَا تَرَجَمَ وَبَيَّنَّ مِنْ ذَلِكَ مِمَّا كَانَ مُدْرَكًا عِلْمُهُ مِنْ جِهَةِ اللُّسَانِ: إِمَّا بِالشَّوَاهِدِ مِنْ أَشْعَارِهِمُ السَّائِرَةِ، وَإِمَّا مِنْ مَنْطِقِهِمْ وَلِغَاتِهِمُ الْمُسْتَفِيضَةِ الْمَعْرُوفَةِ، كَانْتِنَا مِنْ كَانَ ذَلِكَ الْمَتَأَوَّلَ وَالْمُفَسَّرَ، بَعْدَ أَنْ لَا يَكُونُ خَارِجًا تَأْوِيلُهُ وَتَفْسِيرُهُ مَا تَأَوَّلَ وَفَسَّرَ مِنْ ذَلِكَ، عَنْ أَقْوَالِ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالْأئِمَّةِ، وَالْخَلْفِ مِنَ التَّابِعِينَ وَعِلْمَاءِ الْأُمَّةِ)⁽²⁾.

فهذا رأي شيخ المفسرين الذي كان من بعده عالة عليه، ينهل من كتابه ويستفيد من أرائه وطرق روايته، غير أن الملاحظ أن ما ورد من الشعر في تفسير الطبري لا يكاد يعدّ شيئاً مقارنةً بمن جاء بعده، لا سيما في التفاسير اللغوية عادة، وشهد على ما ذهبوا إليه الخطيب البغدادي (ت463هـ)⁽³⁾ الذي بين حاجتهم إليه وعدم القدرة على الاستغناء عنه بقوله: (في الشعر الحكمة النادرة، والأمثال السائرة، وشواهد التفسير، ودلائل التأويل، فهو ديوان العرب، والمقيّد للغاتها، ووجوه خطابها، فلزم كُتُبُهَا لِلْحَاجَةِ إِلَى ذَلِكَ)⁽⁴⁾.

وأما من أنكر على المفسرين استشهدهم بالشعر لكونه إذا اعتمد عدّاً أصلاً للقرآن، فلا أساس له من الصّحة في كون الأسبقّة زمنية، إذ أنّ الشعر أسبق عند العرب في الظهور من القرآن، أمّا توارد المعاني

(1) جامع البيان: الطبري 3/1

(2) المصدر نفسه 1/93

(3) هو أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، المعروف بالخطيب البغدادي، العلامة الحافظ الناقد، محدث وقته، المتوفى سنة 463هـ له رحلة في طلب العلم ومصنّفات مفيدة؛ منها (تاريخ بغداد) و(تقييد العلم)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، 1/91-93، دط، دار صادر، بيروت، لبنان. وسير أعلام النبلاء: الذهبي 18/270-279.

(4) الجامع لأخلاق الرّوازي وأدب السّامع: الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، 2/197، دط، 1403هـ مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.

المقاربة بالألفاظ فالأصل في ذلك التساوق. قال ابن الأنباري (ت327هـ)⁽¹⁾: (فأما ما ادّعوه على التّحويين من أنهم جعلوا الشعر أصلا للقرآن، فليس كذلك إنما أرادوا أن يبيّنوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأنّ الله يقول: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾⁽²⁾ وقال: ﴿ يَلْسَانُ عَرَبِيٌّ شِينٌ ﴾⁽³⁾، ومما أشار إليه الطاهر بن عاشور ضمنا لإبطال هذا الموقف قوله: (فمما يؤثر عن أحمد بن حنبل (ت241هـ)⁽⁴⁾ أنه سئل عن تمثّل الرّجل بيت شعر لبيان معنى في القرآن، فقال: لا يُعجبني⁽⁵⁾ فهو عجيب، وإن صحّ عنه، فلعلّه يريد كراهة أن يذكر الشعر لإثبات صحّة ألفاظ القرآن، كما يقع من بعض الملاحدة، روي عن ابن الراوندي (ت250هـ)⁽⁶⁾ وكان يُزَنُّ بالإلحاد قال لابن الأعرابي (ت231هـ)⁽⁷⁾: أتقول العرب: لباس التّقوى؟ فقال ابن الأعرابي: لا لباس لا باس، وإذا أنجى الله الناس، فلا نجي ذلك الرّأس، هبك يا ابن

(1) هو محمد بن أبي عماد القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة ابن فروة بن يقطن بن دعامة الأنباري وكنيته أبو بكر، توفي سنة 327هـ من آثاره: (غريب الحديث)، (البيان) وهو إعراب للقرآن الكريم، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، ص89.

(2) الزخرف3

(3) الشعراء195

(4) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس الشيباني المروزي، المتوفى سنة 241هـ في بغداد، إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة أصله من مرو وكان أبوه والي سرخس، ينظر ترجمته: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دتح، 9/55، ط4، 1405، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. و صفوة الصفوة: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، ص2/336، ط2، 1979، دار المعرفة، بيروت، لبنان، وفيات الأعيان: ابن خلكان 1/63.

(5) المسوّد في أصول الفقه: آل تيمية، تحقيق: محمد عبي الدين عبد الحميد، ص158، دط، دت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر.

(6) هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، نسبة إلى قرية راوند الواقعة بين أصفهان وكاشان في فارس، المتوفى سنة 250هـ أو 298هـ مذهب في بداية حياته بمذهب الاعتزال حتى صار في القرن الثالث الهجري واحدا من أعلامه، ليتحوّل عن هذا المذهب ويتنقّد أصحابه نقدا لاذعا في كتابه (فضيحة المعتزلة) الذي ردّ به على الجاحظ في كتابه (فضيلة المعتزلة)، ليعتق بعد ذلك ابن الراوندي مذهب الشيعة بل ويؤلف فيه كتابا سمّاه (الإمامة). ولكن وبعد لقائه بأبي عيسى الوراق الملحد تحوّل من الشيعيّة والإسلام إلى الزندقة والإلحاد، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان 1/94، وسير أعلام النبلاء: الذهبي 14/60، والبداية والنهاية: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، خرّج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد ومحمد بن عيادي بن عبد الحليم، 11/97، ط1، 2003، مكتبة الصفا، القاهرة.

(7) هو محمد بن زياد أبو عبد الله المعروف ابن الأعرابي، من أعلام الطبقة الثانية من اللّغويين الكوفيين، المتوفى 231هـ، من آثاره: (تفسير الأمثال)، (معاني الشعر)، (النوادير)؛ ينظر ترجمته: مراتب النّحويين: أبو الطيب اللّخوي ص112، وطبقات النّحويين واللّغويين: الزبيدي ص195.

الراوندي تنكر أن يكون محمد نبيًا، أفتنكر أن يكون فصيحًا عربيًا؟⁽¹⁾. ولا يعني هذا أن يلزم أن يكون لكل لفظ قرآني شاهد من الشعر، لأن القرآن عربي بذاته، كما قال تعالى: ﴿وَمِن قَلِيلٍ كَتَبْتُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحِمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا يُسْمِعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَشَرُّوا لِلْمُحْسِنِينَ﴾⁽²⁾، فورود اللفظ في القرآن كاف في الحكم على عربيته، والقرآن في هذا يحتاج به، ولا يحتاج له أو عليه، وإنما يستفاد من الشعر في بيان ما خفي من معاني القرآن⁽³⁾.

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور / 1 / 23 .

(2) الأحقاف 12

(3) التفسير اللغوي للقرآن: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار ص 166-167

المبحث الثاني

علاقة علم اللغة بعلم الفقه

إذا تحدثنا عن فائدة علم اللغة في الاستنباط عموماً فسرعان ما يتبادر إلى الذهن علم الفقه وأصوله، اللذان بلغ الاجتهاد فيهما ذروته حينما أعمل العقل لاستقراء مدونة القرآن الكريم والسنة النبوية، فالفقهاء يستندون إلى المصدر الأول في التشريع وهو كتاب الله عز وجل بما أقره النبي ﷺ وصحابته من تفسير آيات الأحكام واستخراج قواعدها الفقهية، ثم إنهم إن لم يجدوا لجؤوا إلى السنة المطهرة بشقيها القولية والتفريعية، وهنا يمكن بوادر اختلافهم الأولى، إذ تعدد الرواية وتشعب طرق النقل، أو أن مضمون السنة لا يصل إلى أحدهم، فيكون ذلك مؤذناً بتباين الآراء، فلا يبقى عندئذ إلا مرجع واحد وهو العقل الراجح إذا ما حدث الإجماع أولاً، وإذا ما اعتمد إمام المذهب ثانياً، لكن التباين في إنزال الحكم الفقهي على ما يقتضيه من موجب تشعب دائرة خلافه لكون مسمى الاجتهاد قد بلغ مرحلته الأخيرة، وهو الأخذ بما أقرته معاجم اللغة من معانٍ يحتمك إليها بعض الفقهاء ويفهمون بوجه عند إنزالها منزلتها الخاصة في السياق لترتبط بالدلالة مباشرة، وهناك صنف آخر إما أنه يعزف عن الأخذ بها أو أنه يتسع في فضاءاتها لكي يؤسس رأياً جديداً يتماشى ومذهبه، ولا يعني هذا إلا شيئاً واحداً أن من أخذوا بسلاح اللغة فهو كغيره يحتفل أن يوجه التوجيه الصحيح، كما أنه قد يكون عكس ذلك، فالسؤال الذي يمكن البحث عن جوابه هو مدى حجية اللغة عند الفقهاء في استنباط الأحكام؟.

1- رأي الشافعي (ت204هـ)⁽¹⁾؛

يعدّ مذهب الإمام الشافعي من أوسع المذاهب توسعاً في الاجتهاد والحجاج، نظراً لتبحر هذا العلم في علوم العربية، فقد أقحمه علماء أصول النحو ضمن من تفرّد باللغة واحتجّ بكلامه⁽²⁾، فمثل هذه

⁽¹⁾ هو محمد بن إدريس بن العباس بن شافع، القرشي المطليبي الإمام صاحب المذهب المتوفى سنة 204هـ له مؤلفات نفيسة ومفيدة منها: (الأم) في الفقه، و(الرسالة) في أصول الفقه، و(أحكام القرآن) و(جماع العلم) ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحللو ومحمود محمد الطناحي، 1/ 192، ط 1، 1964، مطبعة عيسى بابي الخليلي، القاهرة، مصر. وتهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي بن مزي بن حسن بن حسين بن حزام، تحقيق: عبده علي كوشك، 1/ 160، ط 1، 2006، دار الفيحاء، دمشق، سوريا. ووفيات الأعيان: ابن خلكان 4/ 163.

⁽²⁾ الاقتراح في علم أصول النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ص 34، ط 1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المحمدة والمكانة لم يبلغها غيره لكونه استوعب اللسان العربي نطقا وحفظا، وأخذ عن من يوثق في عربيته، فكان لزاما أن يكون أول العارفين بحق هذه اللغة ودورها فأخذ ينافح عن أهميتها ويبيّن فائدتها في كل علم بما في ذلك الفقه نفسه، لاجتماع محصلة العلمين عنده، فهو يرى في بعض ما نظّر له عند الحديث عن أهمية اللغة العربية بأن: (لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها الفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكن لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه) ⁽¹⁾.

إن الإقرار بسعة اللغة العربية لا يعني عدم القدرة على الإحاطة بما يجب الإلمام به في ما اضطرر استعماله بين الناس، إذ وجوب معرفته لازم وضروري لكي يتحقّق إدراك نسبة كبيرة من المحمل في كلام العرب، ويبقى ما عداه شاذّا به لكل من لم يحصله، وهذا هو موضع التفاوت بين العلماء كل حسب اجتهاده وقدرته، واستثنى الشافعي النبي ﷺ لأنه أوتي جوامع الكلم، إضافة إلى أنه لقّن القرآن تلقينا لفظا ومعنى، فاجتمع عنده الحسينين، فلا يجب مراعاة ذلك عند عموم العلماء حتى وإن كان الأمر مرتبطا باجتماع جمهورهم، فذلك لا يحقّق نسبة مما أحاط به النبي ﷺ، سواء في اللغة أو غيرها من العلوم، وعدم بلوغ مكانته في هذا المكسب لا يعني عدم الاجتهاد في تحصيل أكبر قدر ممكن من علوم اللسان العربي، فهي أي علوم اللسان لا تقل شأنًا عن القرآن والسنة، لكون الأول مقارنة مع مصدري التشريع وسيلة تنعدم بانعدامها كل غاية في فهمهما، يقول الشافعي عن العلم بلسان العرب: (والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، ولا نعلم رجلا جمع السنن، فلم يذهب عليه شيء منها) ⁽²⁾.

فلا يتسنى لمن أراد أن يتفقه في القرآن وعلومه والسنة ومسائلها تحصيل ذلك إلا إذا جمع التصيب الأوفر من علوم اللغة العربية، لكي لا تحدث معه مفارقة تضمّ تبيان عجزه من جهة، وعدم معرفة أنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن تحقّق قصور في الجمع بين معرفة اللغة العربية وبقية العلوم يكون ذلك مؤذنا بالنشوز في الفهم عموما. وقد جاءت هذه الفرضية الملزمة لاجتماع الإحاطة باللغة من جهة وبقية العلوم الشرعية من جهة أخرى عند الفقيه، لكون المخاطب في القرآن قد خوطب بلسانه الذي يعرفه ويتواصل به، يقول الشافعي: (فإنما خاطب الله تعالى بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتّسع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّا ظاهرا يراد به العام الظاهر، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف بالإشارة، ثمّ يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها... وكانت هذه الوجوه... في معرفة أهل العلم منها به... معرفة واضحة عندها ومستنكرة عند

⁽¹⁾ الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص 42، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

⁽²⁾ المصدر نفسه ص 48

غيرها، فمن جهل هذا من لسانها وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه⁽¹⁾.

فأي عجز في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية مرده الأول إلى عدم الإحاطة باللغة العربية، فإن توافر هذا الشرط ووجد من يعلم هذه اللغة ولم يحدث عنده الفهم فذلك مرتبط بمستغلات العلوم التي تفتح على أذهان بعض الناس وتتعلق على بعضهم، إذ لا بد أن يكون الأساس الأول الاهتمام بلغة العرب ومعرفة جميع أساليبها للوصول إلى أولى درجات الاجتهاد التي تسمح باستنطاق النص أولاً، وعندها يحدث التأهيل بتحصيل بقية الشروط.

وقد اهتم الإمام الشافعي ببيان أهمية معرفة اللسان العربي وفرق بين حاجة كل فرد مسلم إلى هذه المعرفة، وحاجة من يريد علم فهم القرآن الكريم والسنة النبوية، وحكم معرفة الله فيهما، فقال عن القسم الأول في الرسالة: (فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك)⁽²⁾.

وذلك أن هذه المذكورات عند الشافعي من فرائض الدين على كل امرئ مسلم، ولا يمكن أداؤها إلا باللسان العربي، وكل شيء توقف عليه حصول الفرض صار فرضاً، ثم أعقب ذلك بقوله: (وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به خير كتبه كان خيراً له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت وما أمر بإتيانه ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعاً فيما افترض عليه وندب إليه لا متبوعاً)⁽³⁾. وفي هذا الكلام من أحكام الله شيئان: أولهما: أن تعلم لسان العرب فيما زاد على المقدار الذي هو فرض عين خير للمؤمن يؤجر عليه، وإن لم يكن هذا الزائد فرضاً.

ثانيهما: أن من اقتصر على هذا المقدار فهو في أمور الدين تابع لا متبوع، لأن هذا المقدار لا يؤهله لمعرفة الأحكام من الكتاب والسنة بنفسه، فلذلك هو تابع لا متبوع؛ أي يتبع فهم العلماء للكتاب والسنة⁽⁴⁾، أما المتبوع فله في كلام الشافعي رحمه الله بيان خاص لما يحتاجه من اللسان العربي، فقال في الرسالة:

(1) المصدر السابق ص 51

(2) المصدر نفسه ص 48

(3) المصدر نفسه ص 48

(4) أهمية اللغة العربية في فهم القرآن والسنة: محمود أحمد الزين، ص 11-12، ط 1، 2009، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دائرة البحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها)⁽¹⁾. ثم بيّن رحمه الله حكم من تكلم في بيان معاني القرآن وهو يجهل هذه السعة في لسان العرب؛ فقال في الرسالة: (ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه)⁽²⁾.

2- رأي ابن تيمية؛

ما تميّز به ابن تيمية عن غيره من العلماء أنه اجتهد خارج دائرة مذهب بعينه؛ أي أنه اكتملت لديه أدوات الاجتهاد، ونظر في ما نظر فيه غيره على جهة التوسّع في إصابة الغاية التي أساسها الأوّل إدراك ما خفي من أمور الشريعة، لاسيما وأنّ عصره قد شهد تحوّلاً كبيراً في مناحي الحياة جملة، حيث ظهرت أفكار جديدة وطوائف مختلفة يحتاج معها العقل إلى سعة في الإلمام بكلّ علم ذي صلة بالدفاع عن كتاب الله وسنة النبي ﷺ والمنهج القويم، فقد استأثر ابن تيمية بالردّ على معظم من عاصره من مخالفيه، بعد أن تمكّن من استجماع قواه العلمية، وكان مبتدئاً بالمعرفة بأصول اللّغة التي حاول إظهار الحكم بوجود تعلّمها وفهم أساليبها حيث ورد في اقتضاء الصراط المستقيم التصريح بحكم الله في تعلّم اللّغة العربية وتوقّف فهم القرآن والسنة على فهمهما، وبأنّ هذا التوقّف هو السبب في أنّ تعلّمها فرض واجب، حيث قال ما يلي: (نفس اللّغة العربية من الذين ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسنة فرض. ولا يفهم إلا بفهم اللّغة العربية، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، ثمّ منها ما هو واجب على الأعيان يعني على كل فرد بعينه ومنها ما هو واجب على الكفاية)⁽³⁾، وهذا الكلام خلاصة لما تقدّم عن الشافعي رحمه الله، ومعلوم أن ترك الفرض حرام، وقد جاء في الصفحة التالية ذكر سبب هذا الحكم فقال:

(لأنّ الذين فيه أقوال وأعمال؛ ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو فقه أعماله)⁽⁴⁾.

نسوية اللّغة في أهميتها بالسنة عند هذا العلم يقتضي أنّ محلّ الاجتهاد يتوقّف عليها، إذ بتعدّد التفقه في الدين دون الاستعانة بها، لكونها لسان الإفصاح عن مراد الشارع الحكيم الذي أوضع خلالها كلّ

(1) الرسالة: الشافعي ص50

(2) المصدر نفسه ص53

(3) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، 1/964، دط، دت، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(4) المصدر نفسه 1/965

المفاهيم المجردة التي تحتاج إلى من يوضحها، ولا يتأتى ذلك إلا بتتبع دلالة الألفاظ داخل سياقاتها بموجب علاقة التواصل والتكافؤ بين المعنى المعجمي والمعنى الدلالي، فالأصل أن لا تنقطع العلاقة بينهما بأي شكل كما نلاحظ ذلك عادة في الدلالة الاصطلاحية، وابن تيمية من خلال نصه هذا يحاول جعل اللّغة في مكانة توازي السنّة، فأحكام الذين عنده لا يكتمل فهمها إلا باستيعاب الأقوال والأفعال معاً، فمن أسقط طرفاً من طرفي هذه الثنائية فقد أخلّ حتماً بشرط لازم ووقع في المحذور، لا من جهة وجوب التعلّم في حدّ ذاته، وإنما من جهة تعرّض المدّعي للفقّه إلى الاستنباط والفُتيا دون تسلّحه بأدوات ذلك، وأول ما يستغني عنه بعض الفقهاء على جهة الاستخفاف باللّغة العربية وعلومها، وذلك إذا ما وجدوا في أنفسهم شيئاً من القدرة على فهم بعض معانيها السطحية التي تبدو لكلّ ناظر في النصّ، ولا يدركون بذلك أنهم قد أهملوا مستويات معنى المعنى، التي لا يسبر أغوارها إلا اللّغْن الذي أوتي نصيباً وافراً من إدراك خصائص هذه اللّغة.

3- رأي ابن قدامة (ت620هـ)⁽¹⁾؛

قال موفق الدين ابن قدامة في روضة الناظر:

(وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي الأصول التي فصلناها: الكتاب والسنّة والإجماع واستصحاب الحال والقياس التابع لها)⁽²⁾، ثم قال: (ويحتاج إلى معرفة الأدلّة وشروطها ومعرفة شيء من اللّغة والنحو يتيسّر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميّز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيّده، ونصّه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلّق به الكتاب والسنّة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه)⁽³⁾.

(1) هو أبو محمد موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم بن نصر بن عبد الله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن محمد بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، المقدسي ثمّ الدمشقي الصالح، المتوفى 620هـ من آثاره: (لمعة الاعتقاد)، (الغني)، ينظر ترجمته: معجم البلدان: باقوت الحموي، 2/ 113-114، ط2، 1995، دار صادر، بيروت، لبنان، ومرآة الزمان في تاريخ الأعيان: شمس الدين أبو المظفر يوسف فز أولغو بن عبد الله البغدادي، الشهر بسبب ابن الجوزي، تحقيق: جنان جليل محمد الهموندي، 8/ 627-630، دط، 1990، الدار الوطنية، بغداد، العراق.

(2) روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، 2/ 452، ط2، 1399هـ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية.

(3) المصدر نفسه 3/ 256

بعض الناس فهم من عبارات العلماء غير ما قصدوه، فظن أن ما يتعلمه المرء في المدارس العامة من اللغة العربية يكفي لفهم الأدنة من الكتاب والسنة⁽¹⁾، فلعل في كلام العلماء ما يكشف الحقيقة ويزيل الأوهام. وقد علق محمود أحمد الزين على نص ابن قدامة السابق بقوله: (وهذا مقدار يعرف أهل العلم والخبرة أنه شيء يحتاج إلى دراسة كثيرة وعميقة تحت إشراف العلماء الذين مارسوه من قبل، ولعل الذين تساهلوا في الامتثال باللغة العربية واكتفوا بالبسير الذي لا يكفي منها بعدما قرؤوا أمثال كلامه رحمه الله قد نظروا إلى قوله: (يحتاج إلى شيء من اللغة والنحو)، ففهموا أن أي شيء من النحو يكفي، وقطعوه عمّا بعده، وقالوا لأنفسهم هذا المقدار الذي حصلناه، ولم يهتموا ببقية الكلام، وهو أن هذا الشيء الذي يجب تحصيله لا بد أن يكون مقداراً يتيسر به ما ذكر بعده، وكذلك لم يتأملوا قوله في الشيء المطلوب تعلمه: (ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه)، فدرك دقائق الخطاب ومقاصده لا يكون إلا بمقدار كبير من علم اللغة، وكذلك الاستيلاء عليه؛ أي التمكن فيه لا يكون إلا بممارسة واعية تحت إشراف العلماء)⁽²⁾.

فمراتب تحصيل اللغة إذا لا تتعلق بمستويات الاكتساب في المراحل الذرّاسية ذات العلاقة بالأطوار الأولى، ولا ترتقي إلى ما حصله علماء أفذاذ نحارير كأمثال نوابغ مدرسي البصرة والكوفة، وإنما يرتبط تحصيل اللغة بما يحقّق الإدراك الصحيح والفهم السليم لمنطوق النص واكتشاف غوامضه والتفريق بين مجمله وصريحه وعامّه وخاصّه وحقيقته ومجازه، فالتباين واضح بين لغة الفقيه التي يحتاجها ولا يمكنه الاستغناء عنها، ولغة نحوي متمرّس بعد اللغة فضاء لتمارين العقل في التوصل إلى أدقّ خصائصها، كما كان الشأن مع النحاة العرب الذين استخرجوا بعض القواعد من غير المستعمل، وهذا ما لا طاقة للفقيه به، إذ شرطه الأساس تحصيل فقه الذرّاية بعلم اللغة وعدم الاكتفاء بما في حوزة عموم الناس من طلاب العلم. وقد علق الشيخ عبد القادر بدران (1346هـ)⁽³⁾ شارح روضة الناظر على قول ابن قدامة السابق: (ومعرفة شيء من اللغة يتيسر به فهم خطاب العرب) بقوله: (أشار بلفظ شيء إلى أنه لا يشترط أن

(1) أهمية اللغة العربية في فهم القرآن والسنة: محمود أحمد الزين ص 21.

(2) المرجع نفسه ص 22-23.

(3) هو الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدمشقي، التوفى سنة 1346هـ محقّق مفسّر، ومحدث أصولي، من آثاره: (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد)، (مناداة الأطلال ومسامرة الخيال)، (شرح روضة الناظر لابن قدامة)، ينظر ترجمته: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: عبد القادر بن بدران، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ص 42-43، ط 2، 1982 مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، والأعلام: الزركلي 37/1.

يبلغ درجة الخليل (ت 175هـ)⁽¹⁾ والميرد (ت 285هـ)⁽²⁾ وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمّق في التّحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسّنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد، وهذا معنى قول من قال في شرط المجتهد هو: (ذو الدّرجة الوسطى عربية وأصولا وبلاغة).

4- رأي الشوكاني (ت 1250هـ)⁽³⁾ :

وقد أوضح الشوكاني إيضاحا يطرد الأوهام عن هذا الشرط المهم فقال: (وإنما يتمكّن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم التحو والصرف والمعاني والبيان، حتّى ثبت له في كلّ فنّ من هذه ملكة يستحضر بها كلّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنّه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا)⁽⁴⁾.
ثمّ أوضح لأولئك المتساهلين حتّى لا يزعموا لأنفسهم أنّهم حصلوا المقدار المطلوب للنظر في الأدلّة أوضح كيف تتكوّن الملكة في هذه الفروع من اللّغة العربية، فقال: (وإنما تثبت الملكة بطول الممارسة

(1) الخليل بن أحمد أبو عبد الرحمن الأزدي الفراهيدي أو الفرهودي، من أعلام الطبقة الخامسة في المدرسة البصرية توفي 175هـ من آثاره: معجم العين، وينسب إليه كتاب (الجميل) وكتاب (العروض)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص45، وأخبار النحويين البصريين: السرياني ص86، وطبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي ص47.

(2) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي المعروف بالمبرد بكسر الراء على أشهر الآراء، الشوقى 285هـ أو 286هـ، إمام العربية في بغداد في زمانه ممثلا لمذهب البصريين فيها، أحد أئمة الأدب والأخبار، حيث يُعدّ من أعلام الطبقة الثامنة في المدرسة البصرية، من آثاره: (الكامل)، (المقتضب)، (ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن الكريم)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص98، وأخبار النحويين: السرياني ص129، وطبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي ص101.

(3) هو أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد ابن صلاح بن إبراهيم بن محمد العفيف بن محمد بن رزق، الشوكاني المتوفى سنة 1250هـ فقيه أصولي مجتهد، من آثاره: (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول)، (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)، (التحف في مذاهب السلف)؛ ينظر ترجمته: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد الشوكاني، 2/214-225، دط، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة. وهديّة العارفين في آثار المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي، 2/365، دط، 1951، مطبعة استانبول، تركيا.

(4) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق وتعليق: محمد سعيد البديري أو مصعب، ص421، ط1، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.

وكثرة الملازمة لشيخوخة هذا الفن⁽¹⁾، ولكي ينقض الشوكاني كلَّ الأوهام من عقول المتساهلين في تعلُّم اللُّغة وهم يشتغلون في مناقشة الأدلَّة والرَّد على مخالفيهم من العلماء، قال قبل هذا الكلام بقليل:
(ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعه فيها فقد أبعده)⁽²⁾.

إنَّ امتلاك المؤهل الذي يشهد بتحصيل تمام المقدار في اللُّغة عند تشكُّل الملكة لا يكون إلا بملازمة أهل الاختصاص، الذين بتزكيتهم تكون القدرة على فهم أدلَّة الأصول؛ من سماع وقياس وإجماع واستصحاب واستحسان، فملازمة شيخوخة العلم في أيِّ مجال من شأنه أن يروِّض الملكة ويصقلها لتيسر بعد ذلك الممارسة الفعلية التي تُزيل كلَّ عوائق الإدراك، نظرا لوجود مماثلة مع واقع الاستعمال، كما كانت عليه الحال للأعراب في بواديهم الذين امتلكوا ناصية اللُّغة بكثرة الاستعمال والتداول، فهي اللُّغة الاجتماعية التي يتواصل بها القومُ يوميا، فسليقتهم درجت بالممارسة لا بالمرحلية في الاكتساب، فمن أراد أن يصطبغ بهذه الصبغة فعليه أن لا ينشُر عن محيط اللُّغة الفصيح وبيئة استعمالها، ويتعوَّد بوساطة الدربة على التطقُّ باللسان الفصيح، لكي لا يستعجم لسائه بمجاورة العاميَّات التي تقضي تدريجيا على ملامح الفصاحة، وهذا ما يجب أن يتجنَّبه الفقيه والمفسر وغيرهما من أراد النظر في النصوص الشرعية قصد استقرائها.

(1) المصدر نفسه ص 422

(2) المصدر نفسه: الشوكاني ص 421

المبحث الثالث

علاقة علم اللغة بعلم أصول الفقه

يندرج هذا المبحث ضمن المباحث الدلالية التي تبين العلاقة الوطيدة بين علم أصول الفقه وعلم اللغة بجميع مستوياته. لا سيما النحوية منها والدلالية، وقد تمكن علماء أصول الفقه من اقتحام غمار هذه المباحث بما لا يدع أي شك في قدرتهم على الخوض في كل جزئية من جزئياتها على جهة الاجتهاد والاستفاضة، بما يؤكد أن جلّ اهتمامهم كان منصباً على استقراء النصوص قد استنبطت الأحكام من جهة، وتعليل وجودها من جهة أخرى، ولا يتيسر ذلك إلا لمن أوتي باعاً كبيراً وطول نفس في مجال اختصاصه، لا سيما أن علم أصول الفقه يستند أساساً إلى مستويات إدراك العقل العليا التي تكشف عن مدى تمكن الأصولي من التفريق بين القاعدة والحكم والدليل والمصدر، وما يتعلّق بها من مصطلحات كادت أن تناهر معجم الألفاظ في جملتها. والحدود الفاصلة بين معاني مصطلح وآخر قريبة جداً تكاد أن تنعدم، مما يعني أن تبخر أولئك الأصوليين قد بلغ أوجه في مجال معاني الألفاظ ودلالة المصطلحات، ورصد تغيّراتها بحسب ما تقتضيه إطلاقاتها في النصوص المتعددة والمتنوعة، ويؤكد ذلك تباين المصطلح الفقهي بين المذاهب التي أبانت عن حقيقة ذلك المجهود المبذول في حقل تتبّع مساقط الألفاظ وظلال المعاني، واختلافهم في دلالة المصطلح لا يعكس تضادهم الذي يفرز انعداماً في النهاية للمفهوم، وإنما اختلافهم ذلك كان شكلاً من أشكال التنوع في المدارك العقلية وإثراء لحقل الدلالة جملة، فكان من جرّاء ذلك أن بزّ أولئك العلماء نظراءهم من اللغويين للماستهم النص حقيقة لا تنظيراً، وهذا هو الوجه الفارق بين الأصوليين واللغويين. فإن كان اللغويون قد اكتفوا بالجمع واستنباط القواعد في كلّ علم من علوم اللغة، ونسبته من ذلك البلاغيين، فالأصوليون قد أشربوا فقه المعاني لكثرة ترددهم على مراجعة النصوص ومقاربتها قصد التحاكم إلى مفاهيم الأحكام الشرعية القارة التي حددها النبي ﷺ وصحابته من خلال القرآن والسنة. فهذه قاعدتهم الأولى التي انطلقوا منها ونهجوا منهجها على سبيل المحاكاة في الاجتهاد، وهذا هو الملاحظ من تطوّر في كلّ عصر من العصور التي نالت فيها أجيال الأصوليين، الذين كلّموا أحدهم مشعل الاجتهاد إلا أوغل في الاستقصاء والسبر عن معاني اللغة، فهو أي الأصولي أكثر المنافحين عن قيمة اللغة العربية ودورها في استقراء النصوص واستنباط الأحكام، التي لا تعارض مقتضى من مقتضيات الشرع وإنما تزيد في توكيده، إذ إنّ الأصولي حينما يستعين بمعاني الألفاظ ودلالة المصطلحات لا يريد من وراء ذلك إلا التدليل على صحة القاعدة الفقهية التي أشكل فهمها على الفقهاء أنفسهم أو عوامّ الناس، لكون المفهوم عند الأصوليين لا يقترن بمجاز مطلق ولا بمحيقة مجسّدة، فدوران الحكم عندهم بحسب نوازل

الوقائع، التي يبينها الفقيه من خلال قاعدة ما، ويؤكد عندها الأصولي صلاحيتها، فالمرجعية العلمية في كل ذلك هي الحصيلة المكتسبة من علم المعاني وعلم الدلالة.

1 - دليل تمكّن الأصوليين من اللغة العربية؛

ما يشهد على تفوق الأصوليين وتمكّنهم من اللغة العربية بمختلف علومها قول أحد أقطاب الدرس الأصولي وهو ابن السبكي (ت756هـ)⁽¹⁾ في معرض رده على من اعتقد أنّ علم الأصول في حقيقته عبارة عن نبذ جمعت من علوم شتى؛ (فإنّ الأصوليين قد دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإنّ كلام العرب مئسج والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللغوي، ومثاله دلالة صيغة (افعل) على الوجوب، و(لا تفعل) على التحريم، وكون (كلّ) وإخوتها للعموم، وما أشبه ذلك ممّا ذكر السائل من أنّه من اللغة، فلو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأنّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعده، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصّة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه ممّا تكفّل به أصول الفقه)⁽²⁾.

فهذه المقارنة المبيّنة لمكانة كلّ من الأصوليين واللغويين لا تؤكّد إلا حقيقة واحدة؛ أنّ من مارس ليس كمثّل الذي نظر بعيدا عن نصوص الاستعمال، وهذا لا يعني إغفال جهد اللغويين ولا الانتقاص من شأنهم، وإنّما حدث التفاضل بينهم وبين الأصوليين في مستويات التعامل المباشر مع النصوص، وإدراك قيمة المعنى بعيدا عن التجرد، أي أنّ منهج الوصف كان أكثر ملازمة للتصوص عند الأصوليين منه عند اللغويين، لاسيما النحاة الذين حادوا بمعياريتهم عن واقع الاستخدام اللغوي أحيانا، يقول عبد الله البشير محمد: (على أنّ هذا الاهتمام الأصولي بالمسائل اللغوية ليس مستغربا، إذ قد استقرّ عند المؤرّخين ذلك

⁽¹⁾ هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الحزرجي أبو الحسن تقي الدين المتوفى سنة 756هـ، شيخ الإسلام في عصره. وأحد الحفاظ المفسرين الناظرين، وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات، من آثاره: (شرح المنهاج في الفقه)، (تفسير القرآن الكريم)، (نيل الملا في العطف بلا)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شعبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، 6/146-226، ط1، 1407م عالم الكتب، بيروت، لبنان.، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي، وضع حواشيه: خليل المنصور، 177/1، ط1، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

⁽²⁾ الإبهاج في شرح المنهاج: علي عبد الكافي السبكي، 7/1، ط1، 1404هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

العمق اللغوي الذي وصل إليه أئمة التأليف الأصولي كابن الحاجب (ت646هـ)⁽¹⁾ والذي تضافرت فيه وعنه النقول بإمامته في اللّغة، وفيه قال الذهبي (ت 748 هـ)⁽²⁾: كان من أذكىء العالم، ورأسا في العربية وعلم النظر... وخالف النّحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم إشكالات مفحمة⁽³⁾، وكأبي بكر الباقلائي (ت403هـ)⁽⁴⁾ صاحب كتاب إعجاز القرآن، والذي قال عنه رجال البلاغة: إنه لم يؤلّف مثله في مصنفات الفن⁽⁵⁾، ومن الأصوليين من كان صاحب سبق في التأليف اللغوية كالسيد الشريف الجرجاني (ت482هـ)⁽⁶⁾، والذي ألّف كتاب كفايات الأدباء وإشارات البلغاء، وقد جمع فيه محاسن النظم والنثر⁽⁷⁾. وللسيوطي (ت911هـ)⁽⁸⁾ تفرّد وذلك في إخراج كثير من التأليف اللغوية والتحوية، كالأشباه والنظائر في التحو، والفريدة وهي نظم في التحو والصرف، والمزهر في علوم اللّغة، وقد كان في كتابه

(1) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب؛ المتوفى سنة 646هـ فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، ولد في إسنا من صعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية، وكان أبوه حاجبا ففرغ به، من آثاره: (الكافية في النحو)، (الأمالي في النحو)، (منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان 314/1، غاية النهاية: ابن الجزري 508/1.

(2) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، شمس الدين الذهبي، المتوفى سنة 748هـ تركماني الأصل من أهل دمشق، شافعي، إمام حافظ مؤرّخ، كان محدث عصره؛ من آثاره: (الكبائر)، (تاريخ الإسلام)، (تجريد الأصول في أحاديث الرسول)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: السبكي 216/5، النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي، دتح، 183/1، دط، 1349هـ دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

(3) سير أعلام النبلاء: الذهبي 265/23

(4) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر المعروف بالباقلاني (بكر القاف) نسبته إلى بيع الباقلاء، ويعرف أيضا بابن الباقلائي وبالقاضي أبي بكر، المتوفى سنة 403هـ، متكلم مشهور، ردّ على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، كان في العقيدة على مذهب الأشعري وعلى مذهب مالك في الفروع، انتهت إليه رئاسة المذهب، ينظر ترجمته: تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي 379/5، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. و وفيات الأعيان: ابن خلكان 609/1.

(5) الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، 234/1، دط، 1999، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر.

(6) هو أحمد بن محمد بن أحمد القاضي أبو العباس الجرجاني، المتوفى سنة 482هـ كان إماما في الفقه والأدب، وقاضيا بالبصرة ومدّرّسا بها، من آثاره: (الشافعي)، (التحجير)، (كفايات الأدباء وإشارات البلغاء)، ينظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى: السبكي 31/3-32.

(7) طبقات الشافعية الكبرى: السبكي، 74/4.

(8) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد، المعروف بجلال الدين السيوطي أو الأسيوطي، المتوفى 911هـ، من آثاره: الأشباه والنظائر في النحو، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، همع الموامع في شرح جمع الجوامع، ينظر ترجمته: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي 288/1.

الاقتراح في أصول النحو ما يعتبر مؤشراً قوياً من مؤشرات الترابط بين المناهج التأليفية، وقد تبين فيه تأثيره بمناهج البحث والتفسير عند الأصوليين، وأنه استقى منهج إعداده من طرق التصنيف الأصولي⁽¹⁾ (2).

فالملاحظ أنّ أغلب علماء أصول الفقه كانوا لغويين لهم من الاجتهادات والتأليف في النحو ما يجعلهم أكثر صلة بمسائل اللغة، شأنهم شأن النحاة، ويندر هذا عند أغلب اللغويين، إذ إنّ معظمهم اشتغل بالنحو وصناعة المعاجم، وابتعد عن ما يجمع بين العلوم لا سيما علم الأصول، فحينما أرادوا مجازاة علم أصول الفقه في منهجه، اخترعوا لأنفسهم علم أصول النحو الذي شابه في مصطلحاته علم أصول الفقه، واختلف عنه في المدونة والغاية، لكن رسم المنهج كان واحداً، وهذا لا يدلّ على تقارب بين العلمين وإنما يكشف درجات التأثير والاستقطاب، فيما أنّ علماء أصول الفقه قد أبلوا البلاء الحسن في دراستهم للنصوص الشرعية واستفادوا من مرونة اللغة العربية، كان ذلك بة إليهم مؤذناً بتفوقهم في الجملة على كلّ من الفقهاء واللغويين.

2- بيان مدى استفادة الأصوليين في مباحث علمهم من اللغة العربية :

استفادة الأصوليين من علوم اللغة العربية لا يعني إلا الإقرار بمجهود غيرهم، وأنهم قد اتخذوا من اللغة وسيلة أمثل لبلوغ الغاية المرجوة؛ وهي كفاءة الاستقراء والاستنباط، ولعلّ وجود المفاهيم الأصولية بدلالاتها المختلفة لا يسايرها إلا منطق تنوع المعاني في المعجم العربي وتعدد التركيب في النحو، وتباين الدلالات في السياقات الواردة في القرآن والسنة، وأهمّ من ذلك الكشف عن نظام الأساليب المتعاقبة والمتناوبة عند الاستعانة بعلم البلاغة، فجماع كلّ ذلك يفتح أبواب الاجتهاد على مصراعها لكي لا تنغلق والمتناوبة عند الاستعانة بعلم البلاغة، فجماع كلّ ذلك يفتح أبواب الاجتهاد على مصراعها لكي لا تنغلق دون مراد المجتهد، الذي يتحاكم إلى هذه الموجهات المتمثلة في علوم اللغة العربية، أي في ظلّ هذه اللغة تتمّ عملية استنطاق النص بشكل عقلائي أساسه الأوّل أدلّة النقل التي تيسر بعد ذلك الانتقال إلى أدلّة العقل، وهذا ما يخالف منهج بعض المعاصرين الذين أهملوا الدليل الثقلّي وأطلقوا العنان لعقولهم فتك بكلّ نصّ دون قيود، فمنهج الأصوليين منضبط بما في اللغة التي لا يحيد عنها، فهي الغطاء الشرعي والسند العقلي لكلّ مجتهد؛ يقول ابن الحاجب في كتابه المختصر: (وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام... وأما العربية فلأنّ الأدلّة من الكتاب والسنة عربية)⁽³⁾، فإذا كان الدليل بمصادره ينطق باللسان العربي فلا بدّ أن

⁽¹⁾ شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، 74/10.

⁽²⁾ اللغة العربية في نظر الأصوليين: عبد الله البشير محمد، ص 11-12، ط 1، 2008، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، إدارة البحوث، ط 1، 2008، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

⁽³⁾ مختصر المنتهى في علم الأصول: عثمان بن عمر ابن الحاجب، 30/1، دط، 1973، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.

لا يفهم إلا به، فلو تم تجاوز هذه الحقيقة لكانت المفارقة التي تفصل بين الوسيلة والغاية، وحيث لا يكون إلا خطل الرأي في الحكم نفسه، ويؤكد الأمدي (ت 631هـ)⁽¹⁾ هذه الحقيقة بقوله: (وأما ما منه استمداده، فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية... وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية)⁽²⁾. فعلماء أصول الفقه كغيرهم من علماء الدرس الدلالي الحديث استطاعوا أن يحددوا مفهوما للفظ والمعنى والدلالة، ثم أعطوا لكل مفهوم من هذه المفاهيم تقسيماته الخاصة التي تُوحى بعمق سبرهم لأغوار ظلال المعنى وهوامشه، ناهيك عن المعنى الواضح القطعي للدلالة، وذلك من خلال معرفتهم لطبيعة النص ومقتضياته، هذا النص كما هو معلوم لا يعدو أن يكون قرآناً أو حديثاً نبوياً شريفاً، وهذه هي مدونة عالم أصول الفقه ومجال دراسته قصد استخراج الحكم، تمهيدا لمهمة أخرى يقوم بها الفقيه، ليستفيد في النهاية المكلف من خلال حصيلة خطوات هذا المنهج، (فالأصولي يبحث فيما تفيده صيغة الأمر المطلق، وصيغة النهي المطلق، وما يفيد اللفظ العام، واللفظ الخاص، والمشارك كما يبين مراتب الوضوح، ومراتب الخفاء، حتى إذا أفضى به البحث والاستقراء إلى أن الأمر المطلق مثلا يفيد الوجوب والإلزام، وأن النهي المطلق يفيد التحريم والمنع الحتمي، وضع قاعدة عامة لكل منهما، ليلتزمها الفقيه المجتهد في تفسيره لكل أمر ولكل نهي، إذ يندرج في مضمون هذه القاعدة أو تلك جميع الأوامر والنواهي في القرآن والسنة، بل وفي كل نص كُتب بالعربية، وما يقال في الأوامر والنواهي ينطبق على العام والخاص، والمشارك وغيرها من المباحث اللفظية المشتركة بين الكتاب والسنة)⁽³⁾، فليست الشريعة مجرد ألفاظ لغوية، أو جملا وعبارات منسقة وإنما الشريعة أو القانون دلالات ومفاهيم تمثل إدارة الشارع في كل نص، كما تمثل مقصده من تشريعه وهو ما يسمى بحكمة التشريع، وقد جاء اهتمام الأصوليين بالدراسات الدلالية لأن فهم النصوص من قرآن وحديث يرتبط مباشرة بفهم اللغة ودراسات الكلام.

(1) هو علي بن أبي محمد بن محمد بن سالم التغلبي، المتوفى سنة 631هـ الفقيه الأصولي، الملقب بسيف الدين، المكتى بأبي الحسن، تفنن في علم النظر وأحكام أصول الفقه وأصول الدين والفلسفة، فكان أصوليا منطقيًا جدليًا خلافيًا، من آثاره: (منتهى السؤل في الأصول) و(إبكار الأفكار في علم الكلام)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان/2/455، وشذرات الذهب: ابن العماد/5/101.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الأمدي، 1/24، ط 1، 1984، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(3) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: محمد فتحي الدزيني، ص 12-13، ط 3، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

وقد نظم ابن عاصم (ت829هـ)⁽¹⁾ مستخلص هذه العلاقة بين علمي أصول الفقه واللغة بقوله:
(من الرّجز):

ومستمدّه من الكلام والنحو واللغة والأحكام⁽²⁾

يقول شارح المنظومة: (يعني أنّ علم أصول الفقه يُستمد أي يتركب ويتوقّف، ويؤخذ من هذه العلوم الأربعة... وثالثها: علم النحو واللغة، أي لغة العرب، أمّا توقّفه عليها فلأن الأدلة الإجمالية مأخوذة من الكتاب والسنة العربيين، فمن لا علم له بهما لا يستطيع أن يستخرج الأحكام من الكتاب والسنة)⁽³⁾، فأساس اعتماد أصول الفقه على علوم اللغة العربية خلفيته أدلة التشريع نفسها، لاسيما المنقول منها وهو الكتاب والسنة، فحينما استنبطت قواعد النحو من كلام العرب وتأكدت حقيقتها بالمائلة في أي الذكر الحكيم، كان لا بدّ من الاستعانة بها أثناء استخراج الأحكام الفقهية⁽⁴⁾، فحاجة الأصوليين إلى كلّ علم من علوم العربية يكون على جهة التكمال لا مناص من الفصل عند حدود ما، شأنهم في ذلك شأن مستخدم اللغة نفسها عند التخاطب، فهو لا يفرّق بين نحو وصرف وصوت وبلاغة، فكلّ ذلك عنده نسيج واحد يُحقّق البنية في إفادة القدر المستوفى من المعنى لتأدية التواصل على أحسن وجه، وهذا ما يحدث فعلا مع الأصولي الذي يتخذ من علوم اللغة أدوات مساعدة يرتقي بها فكره إلى جودة الاستقراء والاستنباط،

(1) هو أبو بكر محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عاصم، الأندلسي، الغرناطي، القيسي، المتوفى سنة 829هـ فقيه أصولي ومقرئ فرضي ناظم، قاضي الجماعة بالأندلس، من شيوخه مفتى الحضرة وأبو سعيد بن لب وأبو إسحاق الشاطبي وقاضي الجماعة أبو عبد الله بن علاّق، من آثاره: (تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام) و(حدايق الأزهار في مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والحكايات والنادر) وأراجيز في (الأصول) و(النحو) و(القراءات)، ينظر ترجمته: نيل الابتهاج بتطريز الديقاج: أحمد بابا التنبكي، ص289، دط، دت، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف ص247، ومعجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، 11/290، دط، 1961، مطبعة دمشق، سوريا.

(2) ينظر البيت في نيل السؤل على مرتقى الوصول: محمد يحيى بن محمد المختار الشنيطي، ص14، دط، 1327هـ المطبعة المولوية، فاس، المغرب.

(3) المصدر نفسه ص14

(4) ينظر الكوكب الدرّي في تخرّيج الفروع الفقهية على المسائل النحوية: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسوي، تحقيق: محمد حسن عواد، ط1، 1405هـ دار عمار، عمان، الأردن.

ويقول الأمير بادشاه (ت 987هـ)⁽¹⁾ مدللاً على ذلك: (الرابع من الأمور التي هي مقدّمة الكتاب استمداده، أي ما يستمدّ الأصول منه، من قبيل إطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر، أحكام كليّة لغوية استنبطوها، أي استخراجها أهل هذا العلم من اللّغة العربية، لأقسام من الألفاظ العربية جعلوها مادة له، أي لهذا العلم وأجزاء له، ليست تلك الأحكام مدوّنة قبله، أي قبل تدوين هذا العلم، وإن ذكرت في أثناء استدلالهم في الفروع، وأكثرها... فكانت الأحكام المذكورة بعضاً منه، أي من هذا العلم)⁽²⁾. ويقول ابن التجار (ت 972هـ)⁽³⁾ في السياق ذاته: (ويستمد علم أصول الفقه من ثلاثة أشياء، من أصول الدّين ومن العربية ومن تصوّر الأحكام... ووجه الحصر أي في استمداده من هذه الثلاثة الاستقراء)، ثمّ قال في موضع آخر: (فالتوقّف إمّا أن يكون من جهة ثبوت حجّية الأدلّة، فهو أصول الدّين، وإمّا أن يكون التوقّف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام فهو العربية بأنواعها، وإمّا أن يكون التوقّف من جهة تصوّر ما يدلّ به عليه، فهو تصوّر الأحكام)⁽⁴⁾. (أمّا توقّفه من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام، فلتوقّف فهم ما يتعلّق بها من الكتاب والسنة وغيرهما من العربية، فإن كان من حيث المدلول فهو علم اللّغة، أو من أحكام تركيبها فعلم النحو، أو من أحكام أفرادها فعلم التصريف، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد ووجوه الحسن، فعلم البيان بأنواعه الثلاثة)⁽⁵⁾.

(1) هو محمد أمين بن محمود البخاري الأمير بادشاه، المفسّر، الفقيه الحنفي، المتوفى حوالي 987هـ ولد في خراسان، ونشأ وتعلّم في بخارى، ثمّ رحل إلى مكّة واستوطن فيها، ألف في كثير من العلوم، من التفسير والنحو والأصول، من آثاره: (تيسير التحرير في أصول الفقه) شرح به كتاب التحرير لابن همام الدّين، و(رسالة في تحقيق حرف قد)، و(فصل الخطاب في التصوّف)، ينظر ترجمته: معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، 80/9.

(2) تيسير التحرير في أصول الفقه: محمد أمين الحسيني أمير بادشاه، 46/1، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو تقي الدّين أبو البقاء محمد بن شهاب الدّين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المصري الحنبلي، الشهير بابن النجار المتوفى سنة 972هـ، ولد بمصر ونشأ بها، ظلّ يتلقّى العلم على مشايخ عصره حتى برع في العلوم الشرعية وما تعلّق بها، وبخاصّة: الفقه والأصول، حتّى انتهت إليه رياسة المذهب الحنبلي، من آثاره: (منتهى الإرادات في جمع المقنع من التفتيح وزيادات) وبعد كتابه هذا عمدة المتأخّرين في المذهب الحنبلي، وعليه مدار الفتوى، (شرح الكوكب المنير) المسمّى (مختصر التحرير) في أصول الفقه، ينظر ترجمته: السحب الوابطة على ضرائح الحنابلة: محمد بن عبد الله بن حميد النجدي المكي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد و عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ص 854، ط 1، 1996، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. و المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران، ص 461.

(4) شرح الكوكب المنير: لابن التجار الفتوح الحنبلي، 48/1، دط، 1980، دار الفكر، دمشق، سوريا.

(5) المصدر السابق 49/1

3- مبلغ أهمية اللغة عند الأصوليين في استنباط الأحكام؛

تمت الإشارة من قبل إلى جملة من الأقوال المعتمدة عند أهل الاختصاص في مجال الفقه، والتي تؤكد أهمية اللغة في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، ولا يعدو أن يكون هذا العنصر زيادة في التوضيح لتلك الأهمية، لكن بتزكية من علماء أصول الفقه أنفسهم، الذين لامسوا عن قرب درجة تلك الأهمية وحددوا الضرورة الموجبة لعدم الاستهانة بقدر اللغة وقيمتها، وإهمالها عند إرادة قراءة النصوص الشرعية المتمثلة في المصادر الأصيلة كالقرآن والحديث النبوي الشريف، مما يعني أن ما دونهما حتماً يكون أولى منهما في الحاجة إلى هذه اللغة لكن بشكل مطّرد في الاستخدام والعودة إلى أصولها، لأنّ الابتعاد التدريجي عن تلك الأصول لهذه اللغة في الزمن والبيئة يكاد أن يهدأ أهميتها ويضمهرها، بحكم التعلّق بمسئد اللغة الجديدة التي تنامت بالاستفادة من الانفتاح على بقية اللغات، إلا أن الملاحظ أنّ نصوص التراث العربي من شعر ونثر لم تتغير، وما زالت في حاجة إلى إعادة قراءة جديدة، وأكثر من ذلك ثبات لغة القرآن والحديث، فهما يشهدان على أنّ الأصل في اللغة العربية واستعمالاتها هو ما تردّد لفظه ومعناه، بالإضافة إلى الأساليب جملة في لغة القرآن، إذ لو تمّ تجاهل هذا التسيج اللغوي لنشأ جيل لا يفهم من القرآن الكريم والسنة المطهرة إلا ظاهراً نشازاً، وهذا لا يعني بأن باب الاجتهاد في القراءة غير متاح للمعاصرين عند قراءتهم للنص الشريف، ولكنّ القياس ضروري في هذا المجال خاصة، حيث إنّ القارئ الذي يريد قراءة القرآن وفهمه لا بد أن يجاري بلسانه الفصيح لسان الرّعيّل الأوّل نطقاً وفهماً، وهذه الخصوصية هي التي حافظ عليها معظم الأصوليين في كلّ عصر؛ لأنهم أجمعوا على وحدة اللسان التي تفضي بهم إلى استثمار أهمية اللغة في مجال استنباط الأحكام واستقراء النصوص، وعلى هذا النحو من مسلمات المنهج سار جمهور الأصوليين بدءاً بالشافعي في رسالته، إلا أنه إمام مذهب يغلب عليه الفقه، وانتهاءً بالأصوليين المتأخرين الذين يتقدمهم أبو حامد الغزالي (ت505هـ)⁽¹⁾ الذي يرى بأنّ شروط الاجتهاد لا يمكنها أن تلغي شرطاً أساساً وهو الإلمام بعلوم اللغة العربية؛ حيث يقول: (فأمّا العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدّمان.... والثاني معرفة اللغة والنحو، على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب)⁽²⁾، وقد ذكر أنّ العلم بلغة العرب فيه تخفيف وتثقيف؛ فقال: (فعلم اللغة والنحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب

(1) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، المتوفى 505هـ، حجة الإسلام فيلسوف متصوف، له ما يقرب من مائتي مصنف، مولده ووفاته بطابريان، من آثاره: (إحياء علوم الدين)، (المستصفى في الأصول)، (تهافت الفلاسفة)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان/1/463 وطبقات الشافعية الكبرى: السبكي/4/101، شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي/4/10.

(2) المستصفى: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص343-344، ط1، 1413، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدٍّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره، وبجمله وحقيقته، وبجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه... والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللّغة، ويتعمق في النحو، بل بالقدر الذي يتعلّق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه⁽¹⁾.

فاللّغة عنده تتمثل في معجم ألفاظها التي جُمعت من البيئات العربية الفصيحة، ويوازئها النحو بتراكيبه المستخدمة عند إرادة الخطاب الذي يتواصل به، ومن خلاله تمّ استنباط القاعدة التي يُحتكم إليها؛ يقول أبو الوليد الباجي (ت 474هـ)⁽²⁾: (ويعلم من النحو واللّغة ما يفهم به معاني كلام العرب)⁽³⁾، وتأتي منظومة الأساليب التي توجز بلاغة النص العربي إذا ما استُخدم فيه الإيجاز والإطناب والحذف والإظهار والتقدير والإضمار والتقديم والتأخير، وكلّ هذه الأنماط التركيبية دليل على خصوصية الأسلوب العربي الذي يعتمد الحركة الإعرابية شاهداً على إضمار معنى أو تضمينه داخل ما يجانسه، كما يحدث مع الأفعال التي تتشرب معاني بعضها بعضاً، وأنّ الظاهر من العمولات ينبأ عن محذوف، فبلاغة الإيجاز في القرآن والسنة لا يدرکہما إلا من فقه عن وعي هذه الأساليب والاستخدامات في لغة العرب، ولا يتأتى ذلك إلا للمجتهد الذي خصه الشاطبي بجملة من المميزات لا بدّ له من الاتّصاف بها حيث يقول: (فالحاصل أن لا غنى بالمجتهد عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلّف، ولا متوقّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقّف الفطن لكلام اللّبيب)⁽⁴⁾، فأهمّ خصيصة في المجتهد أنّ اللّغة عنده ليست على سبيل التقليد فعندما يعرض له عارض من عجيب النظم وغريب اللّغة يكون على ثقة من حصيلته اللّغوية التي تمكّنه من إدراك المراد ولو على سبيل التقريب، لا أنّه يستعين بمرجم كأن يكون معجماً يجوزته يلتقط منه معاني كلّ مستغلق يوشح بها ما أشكل عليه من ألفاظ لكي ينتهي إلى مراده دون مراد الشارح الحكيم فيما أقرّه ضمن مقتضيات التشريع التي اختزلها نصراً آية أو حديث، فيما أورده

(1) المصدر نفسه ص 350-352

(2) هو سليمان بن خلف بن سعد بن وارث التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، المتوفى سنة 474هـ فقيه مالكي كبير من رجال الحديث، أصله من بطليموس، ومولده في باجة بالأندلس، رحل إلى الحجاز سنة 426هـ، فمكث ثلاثة أعوام، وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عاماً، وفي دمشق وحلب مدّة، وعاد إلى الأندلس، فولّي القضاء في بعض أقاليمها، وتوفى بالمرية، من آثاره: (إحكام الفصول في أحكام الأصول)، (كتاب الحدود)، (كتاب تبيين النهاج)، ينظر ترجمته: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تحقيق: محمد الأحمّد أبو النور/1، 120، دط، دت، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر. ووفيات الأعيان: ابن خلكان/1، 215.

(3) أحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركمي، ص 637، ط 1، 1986، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) الموافقات: الشاطبي/1، 114.

سياقهما على سبيل الاختصار والإيجاز أو الإشارة الضمنية، ومفتاح الاستغلاق عند قراءة النصوص هو تحصيل جملة الأدوات اللغوية المتمثلة في مستوياتها التي يراها الشاطبي أنها لا تحقق الغرض من الاستعانة بها إلا إذا وُظفت كلها أثناء عملية الاستقراء حيث يقول: (والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللّغة العربية... ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده ولا اللّغة ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان، لفاظا أو معان كيف تصوّرت) ⁽¹⁾، ثم يبيّن أنّ المجتهدين تتفاوت مراتبهم بحسب تمكّنهم من اللّغة بقوله: (فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط من لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيه مقبولا) ⁽²⁾، فمراتب الاجتهاد عند الشاطبي مرهونة بمدى تحصيل اللّغة بمستوياتها جملة غير متفرقة، فالنحوي وحده يقصر عن إدراك المراد من الشارع وإن نبغ في مجال اختصاصه، وكذلك عالم الصّرف وعالم البيان، إذ إن هؤلاء إذا ما نظروا في النّص رأوه كمن يبصر بعين واحدة لا يرى من الشيء إلا جانباً واحداً منه، ويمكن أن يحدث التكامل بجمع هذه الدّراسات المتفرّدة بكل مستوى من مستويات اللّغة، إلا أنّ ذلك لا يحسّن بالمجتهد في علم أصول الفقه الذي يجب أن يأخذ من كلّ مستوى من مستويات اللّغة بطرف، بحسب القدر الذي يبلغه التمكن من استنطاق النصوص والبحث في دلالاتها على تباينها، وأكد صحة هذا المنهج ابن السبكي (ت 771هـ) ⁽³⁾ حينما قال وهو يتحدث عن شروط المجتهد: (ذو الدّرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة، من معان وبيان... وأما علمه بالباقي ومن بينها اللّغة فلائنه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به، لأنه عربي بليغ) ⁽⁴⁾، فتمثّل النموذج الأمثل للبلّغ في لغة العرب ضرورة لا بدّ منها، إذ بتلك الماثلة ولو كانت قريبة تفتح بعض مكامن الغموض والغرابة فيما

(1) المصدر نفسه 114/1

(2) المصدر نفسه 114/1

(3) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، المؤرخ الباحث، ولد في القاهرة وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها سنة 771هـ وكان طلق اللسان قوي الحجّة، انتهى إليه قضاء القضاة في الشام، وعزل وتعصّب عليه شيوخ عصره، من آثاره: (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب)، و(شرح منهاج الياضوي في الأصول المسوّى الإبهاج في شرح النهاج)، (طبقات الشافعية الكبرى والوسطى والصغرى)؛ ينظر ترجمته: الدرر الثمينة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان 2/425، ط2، 1972، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي 1/182.

(4) جمع الجوامع: عبد الوهاب بن علي ابن السبكي، مع شرحه للجلال المحلى، 2/421، دط، 1983، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.

يرد داخل النصوص، فإن عز ذلك فالعودة إلى المضان الأصلية ستوتي أكلها حتما، نظرا لاحتوائها على ما يُشاكل ويُشابه الفصح من لغتي القرآن والسنة، ومن الذين اشترطوا توافر اللّغة العربية في المجتهد الإسني (ت764هـ)⁽¹⁾ ومن قبله البيضاوي (ت685هـ)⁽²⁾ في كتابيهما نهاية السؤل للإسني على منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، إذ جاء فيه: (السادس أي من شروط المجتهد علم العربية واللّغة والنحو والتصريف: لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفرادا أو تركيبا)⁽³⁾، يقول العلامة الإسني: (ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد وغيره)⁽⁴⁾، فإن كانت النصوص المستقرنة في مصادر التشريع في جملتها متشابهة يتوهم القارئ معها أنها وجه متماثل لمعان هي نفسها، فذلك مردّه إلى عدم إدراك خصائص اللّغة العربية التي تتكرر أصغر وحدة فيها دالة ولا تحيل على المعنى نفسه، لأن السّطة الموجهة لعموم الدلالة هي السّيق، وهذا ما جعل الإسني يؤكّد ضرورة الإلمام بما يمكن من خلاله تتبّع أولويات إدراج العام والخاص والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، فهذا الاستخدام ليس على سبيل التنوع بقدر ما هو أسلوب متكامل في تفريع المعاني والإحاطة بجميع خصوصيات النص الذي توزّع فيه المعاني الكثيفة مختصرة، بدءا بأول لفظه فيه وانتهاء بأطول جملة يحتويها، فعند شرح هذا النص تنساب معانيه انسيابا تكاد أن تتجاوز أضعاف أصله بنسبة كبيرة، كما هو ملاحظ في تفاسير القرآن الكريم.

(1) هو محمد بن الحسن بن علي بن عمر القرشي الأموي الإسني المصري الشافعي الملقب بعماد الدين، ولد بإسنا في حدود سنة695هـ، تفقه على والده وتلقى عليه الفرائض والحساب حتّى برع في ذلك، ثمّ ارتحل إلى القاهرة وأخذ عن شيوخها، ثمّ نزع إلى حماه بالشام، نبع واشتهر أمره في علمي أصول الدين وأصول الفقه والخلاف والجديل حتّى صار فريد عصره، توفي سنة764هـ ينظر ترجمته: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر3/ 421 وشذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي6/ 202.

(2) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، قاض، مفسر، علامة، ولد في المدينة البيضاء، بفارس قرب شيراز، وولي قضاءها مدة، وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها سنة685هـ من آثاره: (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، (شرح مختصر ابن الحاجب)، (شرح المطالع في المنطق)، (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) المعروف بتفسير البيضاوي، ينظر ترجمته: البداية والنهاية: ابن كثير، 13/ 262. وبغية الرعاة في طبقات اللّغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1/ 286، دط، 2003م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(3) منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، مع شرحه نهاية السؤل للإسني، 4/ 551، دط، 1343هـ عالم الكتب، القاهرة، مصر.

(4) المصدر نفسه 4/ 552

إنّ تحصيل القدر المُستوفي للشرط الكافي في علوم اللّغة العربيّة لا يأتي من جهة تعلّمها فحسب، فعمل السّليقة أولى من الاكتساب، يقول صدر الشريعة (ت747هـ)⁽¹⁾ في التنقيح: (باب في الاجتهاد، شرطه أن يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا)⁽²⁾ وللعلامة سعد الدين التفتازاني (ت793)⁽³⁾ في حاشيته على التنقيح بيان لهذا الشرط إذ يقول: (أما لغة، فبأن يعرف معاني المفردات والمركّبات، وخصوصها في الإفادة، فيفتقر إلى اللّغة، والصرف والنحو والمعاني والبيان، اللّهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة)⁽⁴⁾، غير أنّ التزام هذا الاحتراز في كون السليقة أولى من الاكتساب لا يمكن إلزامه إلا مع من عاش في العصور الأولى لغياب بيئات الفصاحة وانعدام عصور الاحتجاج أصلا، فالذين عاشوا في تلك العصور الأولى بلغوا مكانة لا يُستهان بها في مقدار تحصيل اللّغة، أمّا من جاؤوا بعدهم فقد صار تحديد مقدار التحصيل أمرا حتميا في حقهم، وهذا ما بيّنه الأمدي بقوله: (ولا يشترط أن يكون في اللّغة كالأصمعي (ت216هـ)⁽⁵⁾ وفي النحو كسيبويه (ت180هـ) والحليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتها في المخاطبات، بحيث يميّز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام...)⁽⁶⁾.

(1) هو عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، الملقب بصدر الشريعة الأصغر، المتوفى سنة 747هـ الإمام الحنفي الأصولي، الجدلّي المحدث المُفسّر النحوي اللّغوي، الأديب النظّار المتكلم المنطقي سليل بيت العلم، أخذ عن جدّه تاج الشريعة محمود، وكان ذا عناية يقيّد نفائس جدّه، وجمع فوائده وثمرات تفكيره، وكان حافظا لقوانين الشريعة، يحيط بمشكلات الفروع والأصول، متبحرا في المعقول والمقول، من آثاره: (شرح كتابه الوافية) وهو أحسن شروح هذا الكتاب الذي ألّفه جدّه تاج الشريعة، ثمّ اختصره وسماه (النقاية)، له في الأصول (متن التنقيح) وعليه شرح يسمّى (التوضيح)، ينظر ترجمته: الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات محمد بن عبد الحمي الكنوي، ص109، دط، 1393هـ، طبعة نور محمد، كراتشي، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهربر بطاش كبرى زادة، 60/2، دط، 1968، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر.

(2) التنقيح في أصول الفقه مع التوضيح عليه: عبد الله بن مسعود البخاري (صدر الشريعة)، 117/2، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني، المتوفى سنة 793هـ من آثاره: (تهذيب المنطق)، (شرح التصريف العزّي)، (المطول)، ينظر ترجمته: الدرر الكامنة: ابن حجر/6/112، وبغية الوعاة: السيوطي/2/285.

(4) التلويح في كشف حقائق التنقيح على التوضيح: سعد الدين بن عمر التفتازاني، 117/2، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(5) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، توفي 216هـ، من آثاره: الأصمعيات، الأضداد ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص59، أخبار النحويين البصريين: السرياني ص101، وطبقات النحويين والنوفين: الزبيدي ص167.

(6) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الأمدي، تحقيق: السيد الجميلي، 170/4، ط1، 1404هـ، دار الكتب العربي، بيروت، لبنان.

وقد حاول عبد الله بشير محمد أن يزيل اللبس الذي يكتنف قارئ هذا النص حينما يقارن بين مقرراته وبين شروط المجتهد التي أبرزها الشاطبي في النص السابق، بقوله: (ولعل الناظر في كلام الأمدى المتقدم يشعر بأن هناك مفارقة واضحة بين ما قرره العلامة الشاطبي وما انتهى إليه تقرير الأمدى، إذ العلامة الشاطبي يجعل بلوغ درجة الإدراك الكامل والغاية العليا في اللغة العربية شرطا في اعتبار ناتج فهمه واستنباطه حجة، كما كان فهم الصحابة رضي الله عنهم حجة، بينما لا يشترط الأمدى في تقريره المتقدم بلوغ ما جعله الشاطبي ركنا في الاستثمار العقلي من النصوص الشرعية، إلا أن هذا الفارق وإن كان هو المتبادر للناظر في عبارتيهما، غير أن من الممكن التوفيق بينهما، بأن يقال إن الشاطبي لا يخرج من لم يصل إلى درجة الأصمعي أو سيبويه، أو الخليل من دائرة المجتهدين بل يعدّه منهم، إلا أنه لو كان في المجتهدين من هو أوسع باعا في إدراك أسرار اللغة، وتفاوتت أفهامهم في إدراك المقاصد التشريعية في مسألة ما، فعندها يكون قول المنتهي في اللغة مقدما على قول المتوسّط في مداركها، وإن دار الأمر بين متوسّط المدارك ومبتدئها، فالأول منهما وهو المتوسّط مقدّم على المبتدئ في اعتبار مأخذه، على أنه لو لم يكن من بينهم من هو بالغ درجة الأصمعي، أو غيره من فطاحلة العربية السابقين، فإن استثماره الأحكام من النصوص الشرعية بقدر ابتدائه، أو توسّطه في العربية يكون مقبولا⁽¹⁾).

أغلب هذه النصوص التي أوردناها على جهة تبيان شروط المجتهد التي تُقدّم اللغة عن غيرها تكاد أن تجزم بأن النحو أولى من بقية علوم اللغة، لكن يمكن استبعاد هذا الاحتمال لكون أصحاب هذه النصوص عادة ما يُردفون اللغة بعد ذكر النحو على أنهما صنوان، فالتحو من مستوياتها كما هو معلوم، واللغة عند القدماء تضمّ عدها من المستويات، فلا تعارض في هذه الأقوال فمنها ما يُفصل الذكر على جهة تعداد هذه المستويات بمسمياتها، ومنها ما جاء فيه القول مجملا بذكر النحو واللغة بوصفهما أشهر المصطلحات استعمالا، وهذا هو الملاحظ في كلّ نصّ مدرج ضمن هذا البحث، بما في ذلك المتأخرون من العلماء كمثل ابن النجار الذي يقول: (ويشترط فيه أيضا أن يكون علمه من النحو واللغة ما يكفيه فيما يتعلّق بهما، أي بالنحو واللغة في كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله ﷺ... لأن بعض الأحكام تتعلّق بذلك، وتتوقّف عليه توقفا ضروريا، كقوله سبحانه: ﴿وَكَبَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ﴾⁽²⁾، وذلك لأن الحكم يختلف برفع الجروح ونصبها، ولأن من لا يعرف ذلك لا يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة لأنهما في الدرّوة العليا من مراتب الإعجاز، فلا بد من

(1) اللغة العربية في نظر الأصوليين: عبد الله البشير محمد ص 32-33

(2) المائدة 45

معرفة أوضاع العرب، بحيث يتمكن من حمل كتاب الله وكلام رسوله ﷺ على ما هو الراجح من أساليب العرب ومواقع كلامها، ولو كان غيره من المرجوح جائزا في كلامهم⁽¹⁾.

قال الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول: (الشرط الثالث: أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة، من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبها على حروف المعجم، ترتيبا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه)⁽²⁾، فلما استعصى على المتأخرين استحضار البيئة الفصيحة استعاضوا عنها بالاستئناس إلى ما تضمنته المصادر المدونة كالكتب التي بقيت أثرا شاهدا على لغة أولئك القوم في معظم استخداماتهم، وإن كان التسجيل لا يغني عن السماع المباشر، ويلاحظ أن الشوكاني قد شرح علوم اللسان العربي بما لا يدع مجالاً للشك أنه يضم النحو والصرف وعلم المعاني والبيان، وكلها حاضرة فيما يجب على المجتهد أن يحصله، بقدر متفاوت بحسب الحاجة إلى كل مستوى عند التحليل والاستقراء؛ حيث يقول: (وإنما يتمكن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف الزايا، من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا)⁽³⁾، فحينما أراد المتأخرون أن يتمثلوا هذه الطريقة عيانا في الواقع، أي يستعينون بالمصادر الناطقة بلسان الأوائل وجدوا في ذلك اختلافا كبيرا، إذ أن أصدق تلك المصادر وهي الكتب الروية بالسند تنوعت بين مطول ومختصر وآخر عدل للشرح، وغيره منظوم موجز في شكل مثنون ثرية وشعرية، فعلى أيهم المعول في تحصيل اللغة عند المجتهد المتأخر؟ هل يكتفي بالمختصر أم يتسع في اكتسابه بالعودة إلى المطول والمشروح؟ وهذا ما حاول الشوكاني تفنيده على جهة دحض بعض الزاعم في طريقة التحصيل حيث يقول: (ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون، هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوع فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قدرة في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه)⁽⁴⁾.

(1) شرح الكوكب المنير: ابن النجار الفتوحى الحنبلي 4/ 463-464.

(2) إرشاد الفحول: الشوكاني 1/ 421.

(3) المصدر نفسه 1/ 422.

(4) المصدر نفسه 1/ 422.

الفصل الثاني

الدلالة اللفوية ودورها في استنباط الأحكام

الفقهاء المرتبطة بمقدمات الصلاة

- المبحث الأول: في مشروعية إقامة الصلاة.
- المبحث الثاني: أحكام الطهارة.
- المبحث الثالث: أحكام الأذان.

الفصل الثاني

الدلالة اللغوية ودورها في استنباط الأحكام الفقهية

المرتبطة بمقدمات الصلاة

تتحدّر الشرائع السماوية من مشكاة واحدة أساسها الأوّل والأخير أفراد الباري عز وجل بالوحدانية، لكي لا يتعدد المعبود فتتقضي بذلك حكمة الخلق وإيجاد المخلوق، الذي وجد للعبادة بشئ أنواعها، فهذه العبادة بوصفها روح كلّ شريعة سماوية لم يتخلّ عنها الإنسان منذ أن وطئت قدمه الأرض؛ حيث اتخذ لنفسه معبودات كثيرة تنوّعت بتنوّع الشعوب والأعصار⁽¹⁾، وقد كانت رسالة الأنبياء والرسل حيال هذا هي توحيد المعبود، فهذه الصفة اللازمة لا يمكن أن يخصّ بها إلاّ سواه سبحانه وتعالى، وإن كانت هذه الدعوة في عرف بعض الشعوب مرفوضة لقوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشِقْءٌ مُّجَآبٌ﴾⁽²⁾، فعجب الناس من وجود إله واحد يعبدونه جعلهم يختلفون في نوعية العبادة التي يتزلفون بها إلى من اختاروه إلاها لهم، لهذا فقد كثرت الديانات والشرائع محاكاة لما نزل به الأنبياء والرسل.

لقد ارتبطت العبادة عند الشعوب بمظهر أساس هو الصلاة، لكونها جوهرها الذي تقوم عليه، فلئن كان التنوّع في العبادات ميزة في أصل كلّ دين سماوي؛ حيث يضمّ الصلاة والزكاة والصوم والحج، كما أقرّ بذلك الباري عز وجل في كتابه العزيز، فمفهوم العبادة عند أغلب الشعوب ظلّ مقتصرًا على الصلاة بمختلف أشكالها، فلا خلاف بين الأنبياء على تباعد فتراتهم وتنوّع رسالاتهم من أنّ الصلاة مشروعة بنصّ سماوي؛ حيث إنهم أدّوها وأمرّوا بها أهلهم وأقوامهم، قال ﷺ: (لا خير في دين لا ركوع فيه) يعني الصلاة⁽³⁾، لكنّ هذا المنحى التعبدي العام لم يكن حكرا على أهل الديانات السماوية فحسب، بل إنّ أولئك الذين اعتنقوا ديانات اختلفوا وتوارثوا منهجها كانوا هم كذلك على صلة وطيدة بعبادة الصلاة، التي اختلف شكلها وكيفية أدائها من أمة إلى أخرى، وهذا ما أثبتته الدراسات التي تناولت حياة الشعوب البائدة وبيّنت قيمها الروحية وارتباطها الوثيق بالصلاة بوصفها معراجا روحيا يتسلّل من خلاله المرء إلى عوالم يمكن أن تقرّبه من معبوده، وتفردّه عن غيره حينما يلجأ إلى هذه العبادة، ممّا جعلهم يمارسونها وفق طقوس متنوّعة ومتباينة وفي أماكن خاصّة وأزمنة محدّدة.

(1) الإسلام والأديان: دراسة مقارنة: مصطفى حلمي، ص27، ط1، 1990، دار الدعوة، الاسكندرية، مصر.

(2) ص5

(3) مسند الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني 218/4، دط، دت، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مصر.

والذي لاحظته علماء الأديان أنّ الشعوب القديمة حتى البربرية منها، كانت تقوم بأداء فروض دينية يصح أن نطلق عليها لفظ الصلاة، ومن بين سائر ما عثر عليه المنقبون بعض النصوص القديمة التي كان يقرؤها الآشوريون والبابليون في صلواتهم..... وقد اعتقدت الديانات القديمة أنّ المرء متى أحسن أداء الصلاة وقرأ النصوص التي لا بدّ منها كما هي مكتوبة أو محفوظة، وقام بجميع أركان الصلاة، وناجى آلهته في صلاته بأسمائها الصحيحة المقررة، فإنّ الآلهة تلي مطلب المصلي لا محالة، وتُجبر على إجابة رغباته حتّى⁽¹⁾، فهو يصلي لتفعله ويحقّق ما يريده ويتغيه، وقد اعتقد الإنسان أنه إذا ما صلّى وكرّر الكلمات المقدّسة في صلاته، فإنّ صلاته هذه تفيده في طرد الأرواح الخبيثة والمخلوقات الشريرة، وتنفعه أيضا في إبعاد الأمراض وكلّ الحباثت عنه، بل في استطاعة المصلي استخدام الأرواح العليا لقضاء مصالحه وطلباته وتنفيذ رغباته إذا أحسن أداء الصلاة، فهذه الوسيلة الروحانية كانت بالنسبة للأفراد في أي مجتمع قديم سبيلا لتزكية النفس وإحاطتها بهالة من التقديس، فجوّ الصلاة بالنسبة إليهم يعزّهم عن واقع تلبّس بأدرانهم وخطاياهم، فكلّ دين عيّن شكلا خاصا للصلاة يتفق مع المفهوم الذي يراه لها ولقواعد التعبير عن التعظيم والتفخيم للأرباب ولطريقة التوسّل إليها، فدين جعل الصلاة صمتا وتفكيراً وتأمّلا وتوجّها إلى الرّب أو الأرباب، وآخر جعلها بحركات وسكنات يتخلّلها ترديد كلام معيّن محفوظ إلى غير ذلك، إلّا أنّ الوقوف في الصلاة عند مخاطبة الأرباب يكاد يكون عمودا من أعمدة الصلاة عند أكثر الأمم والأديان، ويليه الركوع ثمّ السجود، ويسجد في الغالب عند الوقوف أمام الصنم، والسجود هو تعبير عن تعظيم وتقدير من يُسجد له، وقد اعتبرت الديانة اليهودية السجود الصحيح هو السجود الذي يكون للإله الخالق، أمّا السجود الذي يكون للإنسان فهو سجود وثني، فهذه الأشكال المختلفة للصلاة بيّنت معتقد الشعوب في هذه العبادة، التي لا تخلو من تتمات هي في معتقدهم تسابيح تكون مقدّمة لأيّ رغبة يودّون تحقيقها وغاية يرجون الوصول إليها، فالصلاة بالنسبة للأمم القديمة والمعاصرة اتخذت لها عدّة أنماط بدءا بمن يصلي قاعدا أو واقفا أو راكعا أو ساجدا، لأنّ هذه الصورة جميعها لا تمثّل سوى شكلا من أشكال الخضوع والخنوع والتعبير عن الامتثال والطاعة⁽²⁾.

ولمّا كانت هذه العبادة أي الصلاة معروفة عند أغلب الأمم يؤدونها بطرائق مختلفة بحسب كلّ معتقد، فإنّ معناها اللّغوي ودلالاتها الاصطلاحية لهما تطوّر تاريخي وتغيّر بنيوي، فكلّمة الصلاة آرمية في الأصل أخذت من أصل (ص ل ا) صلا، ومعناها ركع وانحنى، ثمّ استعملت في التعبير عن الصلاة بالمعنى

(1) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني/2، 711، ط5، 2003، دار الندوة العالمية، الرياض، السعودية.

(2) تاريخ الصلاة في الإسلام: جواد علي، ص14، دط، دت، مطبعة ضياء، بغداد، العراق.

الديني المعروف ، ثم استعملها اليهود فأصبحت لفظة آرامية عبرانية دخلت العربية قبل الإسلام من طريق أهل الكتاب.

لقد استعمل اليهود هذه الكلمة (صلوته) في الأزمنة المتأخرة من عهد التوراة حتى أصبحت كلمة مألوفة ذات معنى ديني خاص، وفي كتب اللّغة: (صلوات اليهود: كنائسهم) ⁽¹⁾، وفي (صلوات) إحدى عشرة قراءة ⁽²⁾، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا نَعْمَ اللَّهُ النَّاسُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّمَّكَمَتْ صَرَاعُ وَيَبِعُ وَصَلَوَاتُ وَسَجْدُ يُذَكَّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرُنَّكَ اللَّهُ مَن يَشُرُّهُ إِنَّكَ اللَّهُ لَقَوْمٌ عَزِيزٌ ﴿3﴾، قال ابن عباس: (هي كنائس اليهود ؛ أي مواضع الصلوات) ⁽⁴⁾، وأصلها بالعبرانية صَلَوَاتًا ⁽⁵⁾، فالعرب عرفت هذا المصطلح بمجاورتها لأهل الذبانات السماوية الأخرى لاسيما اليهودية والنصرانية. أما عن كيفية صلاتهم فلإنهم كانوا يأنفون من الركوع والسجود، ويرون في ذلك مذلة وهوانا لأنفسهم، فاختراروا بدائل عنها كالدوران حول الأصنام والطواف بالبيت العتيق عرة تعريضهم دعونة في القول والفعل من صياح وتصفيق وصفير، قال تعالى يصف طبيعة صلاتهم: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُحْكَاةً ⁽⁶⁾ وَتَصْدِيَةً ⁽⁷⁾ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿8﴾.

وبجاء الإسلام تغير مفهوم العرب لهذه الشعيرة، حيث كانت بالنسبة إليهم إذا ما أسلموا عماد الدين وأساسه، فمن أقامها أقام الدين ومن تركها قضَّ بنيانه، قال ﷺ: (الصلوة عماد الدين، فمن أقامها أقام الدين، ومن هدمها فقد هدم الدين) ⁽⁹⁾، فزاد بذلك اهتمامهم بالصلوة على أنها أول ما يُطالب به المرء

⁽¹⁾ لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، 466/14، ط 1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

⁽²⁾ أوجه القراءة هي: صَلَوَات، صَلَوَات، صَلَوَات، صَلُولِي، صَلُوب، صَلُوث، صَلَوَات، صَلُوثًا، صَلُوبًا، صَلُوب، صَلُوث، ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 6/123-124، ط 1، 2002م، دار سعد الدين، دمشق، سوريا.

⁽³⁾ الحجج 40

⁽⁴⁾ الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، 96/12، ط 5، 2003، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان.

⁽⁵⁾ لسان العرب 466/14

⁽⁶⁾ مكا الطير أي صفر فالكاء التصفير، ينظر المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، ص 716، ط 1، 716، ص 716، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.

⁽⁷⁾ التصدية كل صوت يجري مجرى الصدى في أن لا غناء فيه وفي الآية التصدية: الغناء والصياح، ينظر المصدر نفسه ص 411.

⁽⁸⁾ الأنفال 35

⁽⁹⁾ كشف الخفاء: اسماعيل بن محمد العلجوني الجراحي، تحقيق: أحمد القلاش 2/40، ط 4، 1405، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

بعد الشهادتين، فيحرصون على تعلّم أركانها وفرائضها وسنتها، بما جعل من جاء بعدهم ممن لم يعاصروا النبي ﷺ يولونها عناية أكبر، تمثلت في تبيان أحاديث أحكامها وضوابط تأديتها، فكان منشأ اجتهادهم في بدايته هو حرصهم على هذه الشعيرة نفسها، وهذا ما يلاحظ عند مقارنة فقه الصلاة، وقد أفردها القدماء بتأليف ضمت جوانب فقهية وروحية ولغوية، وكلّ ماله صلة بالصلاة لعظم شأنها بين المذاهب المشهورة، ويدلّ تزايد اهتمامهم هذا على ما أشرنا إليه آنفاً من أنّهم عدّوها عمود الإسلام، بل هي هوية الانتساب بالنسبة لكلّ مسلم.

غير أنّ موضوع هذا البحث يفرض علينا أن نخصّصه لدراسة الصلّة دراسة لغوية من حيث تحكيم المعنى اللّغوي في الاستناد إلى التشريع الذي وضعه علماء الفقه وأصوله، وهل كانت خلفية تباينهم في أحكام الصلاة عند قراءة النصّ الشريف هي نصوص نقلية فحسب، أم أنّ خلافهم له مرجعية أخرى في فهمهم لأيّ الذكر الحكيم من خلال تعدّد قراءة المعنى الذي حواه اللفظ اللّغوي، لا سيما وأنهم كانوا على قدر كبير من المعرفة بلغة العرب، فهذا البحث في حقيقته لا يعدو أن يكون شكلاً آخر من أشكال تتبّع الظاهرة اللّغوية وأثرها في استنباط الأحكام التي تؤسّس للقضايا التشريعية، وكيف أدّى ذلك إلى تعدّد الآراء في المذهب الواحد أو المذاهب المختلفة.

المبحث الأول

في مشروعية إقامة الصلاة

لقد حوى الذكر الحكيم آيات كثيرة بينت قيمة الصلاة في الإسلام وقبله، مما يعني أنّ شرعيتها قائمة بدليل عقلي يقبله المرء حين يرى أنّ هذه العبادة لم تُستحدثت بمجيء الإسلام، بل كان لها وجود في تاريخ عقائد الأمم السابقة، وما تغيّر من زمن إلى آخر بمجيء الرّسل، أو ما استحدثته الأمم ما هو إلّا شكل هذه العبادة، وقد أذى هذا الارتباط بالصلاة قديماً إلى إفرادها بالذّكر في مواضع كثيرة من القرآن تبيانا لشأنها، ممّا يعني أنّ المراحل التي مرّت بها لم تكن إلّا لتزيد من وجوب فرضها على آخر أمة، وهذا ما يستلزم ضرورة تتبّع تاريخ تشريع الصلاة بدءاً بالأمم السابقة وانتهاء بما أوجبه الإسلام في حقّ الأمة المحمدية.

1- شعيرة الصلاة عند الأمم السابقة؛

تحدّثنا في مدخل هذا الفصل عن دلائل وجود هذه العبادة في عقائد الأمم السابقة، حيث إنهم عكفوا على تأديتها وفق أشكال مختلفة وضّحت مدى العلاقة الروحية التي وطّدت صلة الإنسان بما يعبد منذ القديم، إلّا أنّ القرآن الكريم لم يلتفت إلى تلك العبادات الفاسدة بما فيها الصلاة عند الأمم السابقة، إلّا ما أشار إليه من عبادة العرب قبل الإسلام للأصنام، وغيرها من معبوداتهم كالشمس والقمر وبقية الأفلاك الأخرى، فما ورد من وصف في القرآن الكريم لعبادة الصلاة لم يكن مخالفاً لحقيقة الدّين السماوي الذي أنزل على كلّ نبيّ في زمانه.

1-1 مظاهر عبادة الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام؛

1-1-1 القران الدّالة على وجود الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام؛

قال تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْمِينَ مُصَدِّقًا لِّكَلِمَةٍ مِنْ آلهِ وَوَسِيدًا لِّحَمِيمٍ وَإِنِّي آتِيكَ مِنَ الصَّلَاطِينَ﴾⁽¹⁾؛ دأب الصالحين في كلّ أمة أن يتخذوا لأنفسهم مكاناً خاصاً يتحنّثون فيه، يكون بالنسبة إليهم مقام رفعة يختلف عن جميع ما ألفه الناس من أماكن تقضى فيها الحوائج والمصالح الدنيوية، فما كان للعباد إلّا أن يختاروا غير ذلك من الأماكن المألوفة المعتادة قصد إفراد الله بالعبودية، وتشير الآية في

(1) آل عمران 39

هذا السياق إلى ثلاثة معان تؤكد حقيقة ارتباط الأنبياء والصالحين من الأقوام السابقة بالصلاة؛ حيث إن دلالة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحَارِبِ﴾ توحى بالكيفية الشرعية التي تؤدى بها عبادة الصلاة في زمن زكريا عليه السلام، لأن ضمير المفعولية في قوله (فنادته) يعود على شخصه عليه السلام، فجملة ﴿وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحَارِبِ﴾ واقعة موقع تركيب الحال الذي يبين وضعيته وهو واقف إذا احتمل اللفظ هذا المعنى، لأن مادة (ق و م) إذا ما صيغت مصاغ وزن اسم الفاعل وغيرها من الصيغ، فإنها تختزل عدّة معان لغوية منها: الوقوف والثبات والنزوم والحفاظة والإصلاح والعزم على الشيء⁽¹⁾، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَظْلَمَ عَنِّيهِمْ قَائِمًا﴾⁽²⁾، أي أنهم وقفوا خوفاً وثبتوا في أماكنهم دون حراك، فالقيام هنا خلاف القعود، قال قيس بن الخطيم (ت نحو 2 قبل الهجرة)⁽³⁾ (من السريع):

كَم قَائِمٍ يُحْزَنُهُ مَقْتَلِي وَقَاهِدٍ يَرْقُبُنِي شَامَتِ⁽⁴⁾

ومن معاني هذا اللفظ في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنٌ إِن قَامْتَهُ يُدْبِرُ وَلَا يُؤْوِيهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِمْ قَائِمًا﴾⁽⁵⁾، أي أنك تلازم صاحب الدين إلى أن يوفيك حقك، أما عن معنى العزم وثبة القيام فقد جاء في محكم التنزيل قوله تعالى: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَدْعُوهُ مِن دُونِهِ إِلَهًا﴾⁽⁶⁾، فعلى هذا المنحى السياقي يكون دعاؤهم مرده إلى عزمهم وثبتهم على الإقرار بربوبيته جلّ وعزّ، وهو الكفيل بأمرهم الذي أرادوه، وبمقاربة هذه المعاني يكون قيام زكريا عليه السلام في نص الآية إما على نية الانتصاب والوقوف كما عليه ظاهر النص، أو أنه عزم على القيام قصد الصلاة، لأنه دعا ربه من قبل بأن يهبه الذرية الصالحة لما رأى من شأن مريم عليها السلام ما رأى، وقد كانت لفظة (القيام) على ما احتمله المعنى الأول غير موضحة لكيفية الصلاة، لأنها يمكن أن تكون دعاء إذا كان القيام بمعنى العزم والثبة، كما يمكن أن تكون صلاة ترتكز على الوقوف والانتصاب قصد الدعاء والتضرّع، ولا دليل على وجود كيفية بعينها لصلاته عليه السلام، غير أن قرينة

(1) لسان العرب: ابن منظور 496/12

(2) البقرة: 20

(3) هو ثابت بن عدي بن عمرو بن سواد بن ظفر شاعر الأوس وأحد صناديدها في الجاهلية ت نحو 2 ق. هـ ينظر ترجمته: معجم الشعراء: محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، ص 238، ط 1، 2005، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) ينظر ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: ناصر الدين الأسد، ص 211، ط 1، 1967، دار صادر، بيروت، لبنان.

(5) آل عمران 75

(6) الكهف 14

المحراب تشير إلى مكان مخصوص عدّ في جميع الديانات مقاما مقدّسا، والمحراب في اللّغة له ثلاثة معان؛ فهو إمّا الموضع الشريف العالي، كقول وضاح اليمن (ت90هـ) ⁽¹⁾ (من السريع):

رَبِّةٌ مَّحْرَابٌ إِذَا جَشَّهَا لَمْ أَلْقَهَا أَرْقَبِي سُلْمًا ⁽²⁾

وإمّا البناء كالغرفة قال بذلك الأصمعي. وهو يعني كلّ بِنَانٍ جعله قومه للتعبّد، وساق لذلك شاهدا من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَمَلَأْنَا كَلْبًا نَبِيًّا أَلْحَقْنَا بِهِ نَجْمًا إِذْ سَوَّرُوا الْحَرَابَ﴾ ⁽³⁾ والتسوّر لا يكون إلا من علو ⁽⁴⁾، وقيل: المحراب أشرف المجالس وأرفعها التي تزيّن بالأستار والتمارق قصد إضفاء رونق على المكان، وعادة ما تكون الرسوم وسيلة لتحقيق ذلك، وهو دأب القدماء في تزيّن قصورهم ومعابدهم، قال النابغة الشيباني (ت125هـ) ⁽⁵⁾ (من البسيط):

وَفِي الْمُوْدَاجِ أَبْكَارٌ مُنَاخَمَةٌ مِثْلَ الدَّمِيِّ هِجْنٌ شَوْقًا فِي الْمَحَارِبِ ⁽⁶⁾

ودليل اتخاذ الأمم السابقة للمحراب قول عبيد الله بن قيس الرقيّات (ت 58 هـ) ⁽⁷⁾ (من المنسرح):

بَادَتْ وَأَقْوَتَ مِنَ الْأَنْبِيسِ كَمَا أَقْوَتَ مَحَارِبُ دَارِسِ الْأُمَمِ ⁽⁸⁾

⁽¹⁾ هو عبد الرحمن بن اسماعيل بن عبد كلال بن ذاد بن أبي حمد لقب بوضّاح لجماله وبهاته توفي نحو90هـ، ينظر ترجمته: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني222/6.

⁽²⁾ ينظر ديوان وضاح اليمن، وبذيله كتاب: مأساة الشاعر وضاح)، تحقيق: محمد بهجت الأثري وأحمد حسن الزيات، ص84، تحقيق: محمد خير البقاعي، ط1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

⁽³⁾ ص21

⁽⁴⁾ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدّين الرازي، تحقيق: مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، 28/3، ط1، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.

⁽⁵⁾ هو عبد الله بن المخارق بن سليم بن حصرة بن قيس بن سنان، يكنى نابغة بني شيبان توفي125هـ، ينظر ترجمته: الأغاني7/121.

⁽⁶⁾ ينظر ديوان النابغة الشيباني، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم يعقوب ص34، دط، 1987، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

⁽⁷⁾ هو عبيد الله بن قيس بن شريح بن مالك بن ربيعة بن لؤي بن غالب المتوفى نحو58 هـ لقب بعبيد الله بن قيس الرقيّات لأنه شبّ بثلاث نسوة سمين جميعا رقيّة، ينظر الأغاني5/80.

⁽⁸⁾ ينظر ديوان عبيد الله بن قيس الرقيّات، تحقيق: محمد يوسف نجم، ص7، دط دت، دار صادر بيروت، لبنان.

1-1-2 التلازم اللفظي بين الذكر والصلاة:

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا ذَمًّا وَادَّكُرَ بِكَ كَثِيرًا وَسَيِّحُ بِالْفِئَةِ وَالْإِنْبِكْرُ﴾⁽¹⁾: اجتمع في هذا النص لفظ الأمر بالذكر والتسييح فإذا كان العطف في اللغة العربية يفيد التغاير⁽²⁾ فلا شك أن معنى المعطوف يختلف في هذه الآية عن معنى المعطوف عليه؛ فالذكر شيء والتسييح شيء آخر يكون من جنسه وضمن مجال تأديته، ولا يكون هو نفسه، فالصلاة مثلا لا تستقيم إذا لم تتضمن الذكر في ركوعها وسجودها وبقية أركانها؛ ذكر الزجاج (ت 311هـ)⁽³⁾ في معاني القرآن ما نصه: (قيل سَبَّحَ صَلَّ، ويقال فرغت من سبحتي أي من صلاتي، وإنما سميت الصلاة تسييحا لأن التسييح تعظيم الله وتبرئته من سوءه، فالصلاة يُوحَّدُ اللهُ فيها ويُحمدُ ويوصف بكل ما يبرئه من سوءه، فلذلك سميت الصلاة السبحة)⁽⁴⁾، وهذا ما أشار إليه الطبرسي (ت 538هـ)⁽⁵⁾ في شرحه لهذه الآية، حيث أكد أن من معاني التسييح الصلاة⁽⁶⁾ لموافقها المدلول اللغوي والسياقي، غير أن ابن عطية صاحب المحرر الوجيز لم يشر إلى هذا المعنى على أنه هو المقصود، إذ أورده بمعنى الذكر، ثم أضاف مذهب الذين قالوا بأن التسييح في هذه الآية هو الصلاة، لوجود قرينة زمنية حُدودها الإبكار والعشي، إلا أنه رجح في الأخير الرأي الذي يرى بأن التسييح هو الذكر في هذه الآية لتناسبهما⁽⁷⁾، فأراه هذا لا يمنع من وجود دلالة مغايرة لما أراده عند فهمه لمقتضى الخطاب، لأنه سبحانه وتعالى قال: ﴿وَادَّكُرَ بِكَ كَثِيرًا وَسَيِّحُ﴾، ففصل بين المتعاطفين بنائب

(1) آك عمران 41

(2) ينظر الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 41/3، ط 1، دت، دار الجليل، بيروت، لبنان. والفصول المفيدة في الواو المزيدة: صلاح الدين العلاتي، تحقيق: حسن موسى الشاعر، 140/1، ط 1، 1990، دار البشر، عمان، الأردن.

(3) هو إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاجي من أعلام الطبقة التاسعة في المدرسة البصرية المتوفى 311هـ من آثاره: (شرح أبيات سيويه)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: أخبار النحويين البصريين: السيرافي ص 136، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص 111.

(4) معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري، تحقيق: عبده الجليل عبده شليبي 345/1، دط، 2004، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(5) هو أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المشهدي المتوفى 538هـ أو 548هـ من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس، من آثاره: (الأدب الدينية للخزانة المعينية)، (مجمع البيان في تفسير القرآن)، ينظر ترجمته: الأعلام: خير الدين الزركلي 5/148، والتفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي 1/230، ط 1، 2005، دار آوند دانش، إيران.

(6) مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي بن الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولي المجلدات 2/564، دط، دت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

(7) المحرر الوجيز: ابن عطية، 3/110.

المفعول على أن المعنى واذكر ربك ذكرا كثيرا ، فكيف يستقيم أن تضاف كثرة إلى كثرة أخرى ، واللفظ في القرآن أقدر على وصف ما قبله بالقلّة أو الكثرة دون إضافة جملة تكون مبيّنة لذلك، فالتسبيح بمعنى الصلاة وارد في كلام العرب؛ قال ابن فارس : (السين والباء والحاء أصلان: أحدهما جنس من العبادة والآخر جنس من السعي؛ فالأول السبحة وهي الصلاة، ويختص بذلك ما كان نفلا غير فرض، يقول الفقهاء: يجمع المسافر بين الصلاتين ولا يسبح بينهما؛ أي لا ينتقل بينهما بصلاة)⁽¹⁾. قال الطرمّاح (ت125هـ)⁽²⁾ (من الخفيف):

فنهى سبحة اليقين، وما لا قى عطاءً والموت مُحْتَدِرُهُ⁽³⁾

يعني الصلاة بنية الدعاء، وقد جاء في اللسان: (السبحة الدعاء وصلاة التطوع والنافلة، يُقال: فرغ فلان من سبحته أي من صلاته النافلة، سميت الصلاة تسبيحا لأن التسبيح تعظيم الله وتنزيهه من كل سوء، قال ابن الأثير (606هـ)⁽⁴⁾: وإنما خصت النافلة بالسبحة وإن شاركتها الفريضة في معنى التسبيح؛ لأن التسبيحات في الفرائض نوافل⁽⁵⁾، فقيل لصلاة النافلة سبحة لأنها نافلة كالتسبيحات والأذكار في أنها غير واجبة)⁽⁶⁾.

1-1-3 القرائن الزمنية ودلالاتها على وجود الصلاة في شريعة زكرياء عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾⁽⁷⁾: فهذه آية أخرى تثبت بأن المحراب كان بالنسبة للأنبياء والصالحين في الأزمنة الغابرة موضع صلاة وعبادة، ونقل الرازي

(1) المقياس في اللغة: أحمد ابن فارس تحقيق: عبد السلام هارون، 125/3، دط، دت، دار الجليل، بيروت، لبنان.

(2) هو الطرمّاح بن حكيم بن الحكم من طيء ويكنى أبا نضر شاعر إسلامي فحل ولد ونشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة كان هجاء توفي 125هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/570، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 12/43

(3) ينظر ديوان الطرمّاح: تحقيق: عزة حسن، ص138، دط، 1968، دد، دمشق، سوريا.

(4) هو أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير والملقب بمجد الدين توفي 606هـ من آثاره: (الإيضاح في الجمع بين الكشف والكشاف)، (البدیع في شرح الفصول والنحو لابن الدهان)، (النهاية في غريب الحديث والأثر)، ينظر ترجمته: إنباء الرواة على أنباء النحاة: القفطي 3/257. ومعجم الأدباء: ياقوت الحموي 17/71.

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ابن الأثير): تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود عبد الطناحي، 2/331، دط، 1970، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

(6) لسان العرب 2/474

(7) مريم 11

(ت604هـ)⁽¹⁾ الإجماع عن المفسرين بأنهم اتفقوا على أن المراد بالتسبيح هاهنا الصلاة، وهو جائز في اللغة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً؛ يقال: سبح الضحى أي صلاة الضحى، فعن عائشة (ت50هـ)⁽²⁾ رضي الله عنها في صلاة الضحى: إني لأسبجها أي لأصليها⁽³⁾، وعلى هذا المعنى يحتمل أن تكون الصلاة المقصودة أن البكرة صلاة الفجر والعشي صلاة العصر⁽⁴⁾، كما ذكر ذلك الطبري الذي رأى بأن المعنى في الآية يحتمل صلاة الغداة والعشي لوجود كلمتي (بكرة وأصيلا) الدالّتين على وقتين من أشهر أوقات تأدية الصلاة⁽⁵⁾، وهذا المعنى اللغوي لم يرتضه الطاهر بن عاشور، حيث لم يشر إليه لأنه حصر المعنى في الذكر وتزيه الله⁽⁶⁾، وهو ما يمكن أن يكون ضمن الصلاة، فما دلّت عليه النصوص المدرجة في شرح هاتين الآيتين يعدّ دليلاً على إمكانية تحمّل لفظ (سبّح) لمعنى إضافي هو الصلاة، كما أن قوله: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ قرينة زمنية عادة ما يرتبط بها وقت أداء الصلاة أكثر من الذكر نفسه، لأنّ الذكر وقته غير محدد.

1-2-2 العبادة في شريعة آل عمران:

1-2-1-1 المحراب ودلالته على إقامة الصلاة:

قال تعالى: ﴿فَنَقَلْنَاهَا رِبْعًا يَبْقُوبُ حَسَنٍ وَأُنْبِئْتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَلْنَاهَا زَكِيًّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكِيًّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِجْلًا﴾⁽⁷⁾: قام أكثر من دليل على أن المحراب موضع تعبد في معظم الشرائع السماوية، ولم يخصص إلا للتحنّث والصلاة بوصفها مظهراً أولاً من مظاهر كلّ ديانة، فقوله عزّ وجل: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكِيًّا الْمِحْرَابَ﴾ يعني ذلك أن مريم عليها السلام كانت معتكفة في المحراب تؤدي عبادتها بشكل متواصل غير منقطعة عنها إلى سواها، تماماً للمقتضى معنى قوله تعالى: ﴿وَأُنْبِئْتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾، فلكي تتسجم هذه التنشئة مع ما هي عليه

(1) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي العلامة، فخر الدين أبو عبد الله القرشي البكري الطبرستاني الأصل، الرازي المولد من ذرية أبي بكر رضي الله عنه توفي سنة 606 هـ، من آثاره: (البرهان في قراءة القرآن)، (المصنف في إعجاز القرآن)، (مفاتيح الغيب) وهو تفسيره، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأندروي ص213، وطبقات المفسرين: السيوطي ص115.

(2) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق بن أبي حنيفة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي وأمها أم رومان زوج النبي صلى الله عليه وآله توفيت سنة 50 هـ، ينظر ترجمتها: الطبقات الكبرى: ابن سعد 58/8.

(3) ولم نقف على هذا الأثر في كتب الصحاح وروافدها بما في ذلك غريب الحديث وقد انفرد ابن فارس بذكره في المقاييس.

(4) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي 174/7

(5) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري 496/12.

(6) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 17/16.

(7) آل عمران 37

من الورع والتقوى فلا بد أن تتفرغ للعبادة مطلقاً، فإن كانت تقوم بجميع العبادات المعروفة فهي حتماً ستصلّي وتصوم وتبتهل بالدعاء والذكر، وهذا ما لا يتطلّب الحركة والانتقال من مكان إلى آخر كالحجّ والزكاة، لهذا كان من الجائز حسب المقام الذي صورته الآية أن يكون من مستلزمات المحراب القيام بالصلاة.

1-2-2 متعلقات الصلاة ودلالاتها على كيفية أدائها:

- قال تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكَ وَأَسْفَلَىٰ مِنْكَ مَعَ الرُّكُوعِ﴾⁽¹⁾: لم يرد في نصّ الآية لفظ الصلاة وإنما وردت الفاظ ملازمة لها ودالّة عليها، فلا صلاة بدون ركوع وسجود على الأقلّ في شريعة الإسلام، فإن لم يكن هذا السلوك أو الركوع من خصائص الشرائع السابقة، فهو حتماً شكل من أشكال تأدية الصلاة، كأن يكون السجود مثلاً هو الصلاة عينها، أما أن تذكر هذه القرانين الثلاث (قنوت، سجود، ركوع) بوصفها أركاناً لعبادة ما، فهي حتماً لم تشر إلى غير الصلاة، لأنّ المعاني اللغوية لا تفضي إلا إلى ذلك؛ فالقنوت في لغة العرب ورد بمعان كثيرة؛ منها ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه: (قنت: وقنتوا لله أطاعوه، ومنه القنوت أي الطاعة، وقابتون أي مطيعون. والقنوت: الدعاء في آخر الوتر قائماً، ومنه قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁽²⁾، وقوله: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽³⁾، وهو الدعاء قياماً هائناً. وقنتت المرأة لزوجه أي أطاعته⁽⁴⁾. ولقد أضافت المعاجم من بعده معان أخرى للفظ القنوت جمعتها من لغة العرب التي تضمّنت مرادفات لها على جهة المقاربة المعنوية لا اللفظية، ولأصحابها في ذلك شواهد تدلّ على اطّراد المعنى الذي أشاروا إليه لأنّ الاستعمال هو واقع الكشف عن المعنى؛ ففي لسان العرب: (وحقيقة القانت أنه القائم بأمر الله، فالداعي إذا كان قائماً خصّ بأن يقال له قانت، لأنه ذاكر لله تعالى، وهو قائم على رجليه، فحقيقة القنوت العبادة والدعاء لله عز وجل في حال القيام، ويجوز أن يقع في

(1) آك عمران 43

(2) البقرة 238

(3) الزمر 9

(4) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي 129/5، دط، 1409 هـ مؤسسة الهجرة، طهران، إيران.

سائر الطاعة، لأنه إن لم يكن قياماً بالرُّجُلين فهو قيامٌ بالشيء بالنية. قال ابن سيده (ت448هـ)⁽¹⁾:
 (والقانتُ القائمُ بجميع أمر الله تعالى)⁽²⁾، من ذلك حديثُ جابرٍ (ت78هـ)⁽³⁾ قال: «سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ
 الصَّلَاةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: طُولُ الْقُنُوتِ»⁽⁴⁾ يريد طُولَ الْقِيَامِ)⁽⁵⁾، وفي تاج العروس: (... وَالْقُنُوتُ أَيْضاً الصَّلَاةُ،
 وَيُقَالُ لِلْمُصَلِّيِّ: قَانِتٌ)⁽⁶⁾، وفي الحديث «مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ الْقَانِتِ الصَّائِمِ»⁽⁷⁾ أي المُصَلِّي،
 وقيل: الْقُنُوتُ الْقِيَامُ بِالطَّاعَةِ الَّتِي لَيْسَ مَعَهَا مَعْصِيَةٌ، ﴿وَكُنْتُمْ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾⁽⁸⁾ أي من الغابدين. وفي الأثر:
 تُفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قُنُوتِ لَيْلَةٍ⁽⁹⁾، فهذه المعاني وغيرها جمعت في آياتٍ شعريةٍ عدَدتها وحصرتها أوجهها؛
 قال ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)⁽¹⁰⁾ (من الطويل):

- (1) هو أبو الحسن علي بن حمد ابن سيده الأندلسي المتوفى 448هـ، من آثاره: (شرح المشكل في شعر النبي)،
 (الحكم والمحيط الأعظم)، (المختص)، ينظر ترجمته: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: أبو عبد الله محمد الحميدي
 ص 311، دط، 1966، الدار المصرية، القاهرة، مصر. و انباء الرواة: القفطي 2/ 225، ومعجم الأدباء: ياقوت
 الحموي 12/ 231.
- (2) الحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن حمد ابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، 6/ 338، ط 1، 2000، دار
 الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- (3) جابر بن عبد الله بن عمر بن حرام، أنصاري، سلمى، صحابي، شهد بيعة العقبة، وغزا مع النبي ﷺ تسع عشرة غزوة،
 أحد الكثيرين من الرواية عن النبي ﷺ، كَفَّ بصره قبل موته بالمدينة المنورة سنة 78هـ ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن
 قانع 1/ 136، والإصابة: ابن حجر 1/ 433.
- (4) صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1/ 520، دط، دت،
 دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- (5) لسان العرب 2/ 73
- (6) تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، 3/ 110، دط، 1414هـ دار الفكر،
 بيروت، لبنان.
- (7) صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، 10/ 482، ط 2،
 1993، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- (8) التحريم 12
- (9) لهذا الأثر عدة رواة اختلف العلماء في نسبه إليهم؛ ينظر: مصنف أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة
 الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، 7/ 190، ط 1، 1409هـ مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- (10) هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الكنتاني العسقلاني المصري المولد والنشأ والدار والوفاة والشافعي
 ويعرف بابن حجر شهاب الدين أبو الفضل، محدث، مؤرخ، أديب، شاعر، المتوفى 852هـ من آثاره: (فتح الباري
 بشرح صحيح البخاري)، (الإصابة في تمييز الصحابة)، (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة)؛ ينظر ترجمته: البدر الطالع
 بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني، دتج، 1/ 87، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان. و شلرات
 الذهب: ابن العماد 7/ 270.

ولفظ القنوتِ اَعْدُدْ مَعَانِيَهُ تُجِزِدُ
 دُصَاءَ خُشُوعٍ وَالْعِبَادَةَ طَاعَةً
 مَزِيداً عَلَى عَشْرِ مَعَانِي مَرْفُوعَةٍ
 إِقَامَتَهَا إِتْرَارُهُ بِالْعِبَادِيَّةِ
 كَذَلِكَ دَوَامُ الطَّاعَةِ الرَّابِعُ الثَّيْنَةُ⁽¹⁾
 سُكُوتِ صَلَاةِ وَالْقِيَامِ وَطُولِهِ

وقد أضاف إليها المتأخرون بيتاً آخر إتماماً لبقية المعاني وهو:

دَوَامٌ لِعَجْجٍ، طُولٌ خَزْوٍ، تَوَاضُعٌ
 إِلَى اللَّهِ خُلْدًا مِثْنَةً وَثَمَانِيَةَ⁽²⁾

فَتَحْصُلُ لَنَا مِمَّا تَقَدَّمَ فِي مَعْنَى الْقُنُوتِ أَرْبَعَةٌ عَشْرَ مَعْنَى، وَهِيَ: الطَّاعَةُ، وَالسُّكُوتُ، وَالذُّعَاءُ، وَالْقِيَامُ، وَالْإِنْسَاكُ عَنِ الْكَلَامِ، وَطُولُ الْقِيَامِ، وَإِدَامَةُ الْحَجِّ، وَإِطَالَةُ الْعَزْوِ، وَالتَّوَاضُعُ، وَالصَّلَاةُ، وَالنِّيَّةُ، وَالخُشُوعُ، وَالْعِبَادَةُ، وَالطَّاعَةُ.

لفظ مثل هذا يحتمل كل هذه المعاني لا بد أن يكون الفصل في تحديد دلالاته سياق النص الذي يرذ فيه، فالقراءة الواعية لقول تعالى: ﴿يَمْرُؤًا أَقْبَىٰ لِيكَ وَأَسْجُدِي، وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽³⁾ تُوجِبُ فهِمًا وَاحِدًا يَكُونُ حَكْمًا عَلَى الْمَعَانِي السَّابِقَةِ، وَهُوَ أَنَّ يَكُونُ الْقُنُوتُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِمَعْنَى الصَّلَاةِ الَّتِي تَسْتَوْجِبُ الْقِيَامَ وَطُولَهُ مَعَ الْخُشُوعِ لِلْوَصُولِ إِلَى قِمَّةِ الْإِخْلَاصِ فِي الطَّاعَةِ، وَالدَّلِيلُ الْآخِرُ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُنَا كَانَ بِالصَّلَاةِ قَوْلُهُ: (وَأَسْجُدِي)، فَبِمَرَاةِ الْمَعَانِي الْمَعْجَمِيَّةِ لِهَذَا اللَّفْظِ يَتَبَيَّنُ مَا يَلِي:

سجد: إذا المنحنى أو انتصب أو خضع وخشع وتذلل أو طأطأ رأسه أو فتر الطرف⁽³⁾، وفي المعنى الأول يقول حُمَيْدُ بْنُ ثَوْرٍ (ت نحو 30هـ)⁽⁴⁾ يَصِفُ نِسَاءً (من المتقارب):

فَلَمَّا لَوَيْنَ عَلَيَّ مِغْصَمَ
 وَكَفَّ خَسْفِي بِإِسْوَارِهَا

(1) هذه الأبيات نسبها ابن حجر العسقلاني لشيخه زين الدين العراقي المحدث؛ ينظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي/2، 698، ط 1، 2001، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر.

(2) نسبة الزبيدي لبعض شيوخه ينظر: تاج العروس 110/3.

(3) تهذيب اللغة: الأزهرى 569/10، المقاييس: ابن فارس 133/3، الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، 2/421، ط 4، 1990، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(4) حميد بن ثور الهلالي العامري أبو المنى شاعر مخضرم عاش زماً في الجاهلية وشهد حيناً مع المشركين وأسلم ووفد إلى النبي ﷺ توفي نحو 30هـ عدّه الجمحي في الطبقة الرابعة من الشعراء الإسلاميين، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام/2، 584، والشعر والشعراء: ابن قتيبة/1، 378

فَضُولُ أَرْمَتْهَا أَسْجَدَتْ سُجُودَ الثُّصَارَى لِأَرْبَابِهَا⁽¹⁾

يقول لما أَرْمَحُنْ وَلَوَيْنَ فَضُولَ أَرْمَتْ جَمَالِهِنَّ عَلَى مَعاصِمِهِنَّ أَسْجَدَتْ لِهِنَّ، أَي أَنَّ الْجَمَالَ مَخْنَتُ وَتَمَكَّنَ النِّسْوَةُ مِنْ رُكُوبِهَا، أَمَّا مَعْنَى الْإِنْتِصَابِ فَقَدْ وَرَدَ فِيهِ قَوْلُ الشَّاعِرِ (مِنْ الرَّجْزِ):

إِنَّكَ لَنْ تُلْقَى لِهِنَّ ذَائِدًا أَنْجَحَ مِنْ وَفَمِ يَثُلُ الْقَائِدَا
لَوْلَا الزَّمَامُ اقْتَحَمَ الْأَجَارِدَا بِالْغَرْبِ أَوْ دَقَّ الثُّغَامُ السَّاجِدَا⁽²⁾

وَمِنْ شَوَاهِدِهِمْ فِي مَعْنَى الْخُشُوعِ وَالتَّذَلُّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّجَرُ وَالْحِجَابُ وَاللِّبَالُ وَالشَّجَرُ وَالذُّرَابُ وَكَثِيرٌ مِمَّنْ نَسِيتُ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾⁽³⁾، فَسُجُودَ الْمَخْلُوقَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ مِنْ دُونِ النَّاسِ يَكُونُ عَلَى سَبِيلِ الْخُشُوعِ وَالتَّذَلُّلِ، حَتَّى وَإِنْ كَانَ سُجُودَهُمْ حَقِيقِيًّا، وَلِلْعَرَبِ شَاهِدٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى؛ قَالَ الشَّاعِرُ (مِنْ الرَّمْلِ):

سَاجِدُ الْمُتَخَرِّمِ مَا يَرْفَعُهُ خَائِضُ الطَّرْفِ أَمَمُ الْمَسْتَمَعِ⁽⁴⁾

وَأَوْضَحُ مِنْ ذَلِكَ مَا قَالَهُ زَيْدُ الْخَيْلِ (ت 9 هـ)⁽⁵⁾ (مِنْ الطَّوِيلِ):

بِجَمْعِ نُفَيْلِ الْبُلُوقِ فِي حَجَرَاتِهِ تُرَى الْأَكْمِ مِنْهَا سُجْدًا لِلْحَوَافِرِ⁽⁶⁾

(1) ينظر ديوان حميد بن ثور الهلالي، وفيه بائية أبي داؤد الأيادي، صنعة: عبد العزيز اليميني، ص 51، دط، دت، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(2) لم نقف على قائلها، وقد وردت في الأضداد: الأصمعي، تحقيق: أوغست هفنز، ص 43، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، والأضداد: لابن السكيت، تحقيق: محمد عودة سلامة أبو جري، ص 124، دط، دت، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.

(3) الحج 18

(4) لم نقف على قائل هذا البيت؛ ينظر: كتاب الأضداد: محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص 295، دط، 1998، المكتبة المصرية، بيروت، لبنان.

(5) هو زيد الخيل بن مهلهل من طيء يكنى بأبي مكثف شاعر مخضرم، كان قد وفد على النبي ﷺ في وفد طيء وأسلم فسماه زيد الخير، توفي 9 للهجرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء ابن قتيبة 1/ 278، والأغاني 8/ 241.

(6) ينظر شعر زيد الخيل، جمع ودراسة وتحقيق: أحمد مختار البزرة، ص 110، ط 1، 1988، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا.

ومأ يوضح معاني السجود التي أشرنا إليها آنفا قول الشاعر يشرح لفظ السجود بمعنى طاعة الرأس (من الطويل):

وَقُلْنَ لَهُ أَسْجِدْ لِلْيَلَىٰ فَأَسْجِدًا⁽¹⁾

والملاحظ أن هذا المعنى قريب من معنى الإخناء الذي ورد في البيت الأول من سلسلة الأبيات التي أوردناها قصد شرح لفظ السجود إذا ما ورد في كلام العرب شعرا ونثرا، كما ساقوا شاهدا آخر في معنى فتور الطرف؛ حيث أنشدوا قول كثير عزة (ت105هـ)⁽²⁾ (من الطويل):

أَغْرُكُ مِثْلًا أَنْ دَلَّكَ عِنْدَنَا وَإِسْجَادَ عَيْتِكَ الصُّبُودَيْنِ رَابِعٍ⁽³⁾

وما يحقق معنى السجود الحقيقي في شواهد العرب الشعرية قول الأسود بن يعفر النهشلي⁽⁴⁾ (من الكامل):

مِنْ خَمْرِ ذِي نَطْفٍ أَغْنَىٰ مُنْطَقِي وَأَقْسَىٰ بِهَا إِسْدَاهِمِ الْإِسْجَادِ⁽⁵⁾

ودراهم الإسجد دراهم كانت عليها صور ملوكهم، وكانوا إذا رأوها سجدوا لها، تعظيما لمن رآه ممثلاً فيها، فورود هذا الشاهد يعني أن السجود المقترن بوضع الجبهة على الأرض كان سلوكا ممارسا في بعض الشرائع، سواء كان مستقلا كما هي الحال في هذا البيت قصد التعظيم والشكر، أو أنه يكون ضمن عبادة الصلاة، وأكثر ما يرتبط السجود بالركوع لأنهما من الأركان المتلازمة في عبادة الصلاة، على أن الركوع سلوك يؤدى أولاً والسجود يليه بعد ذلك، على الأقل فيما هو متعارف عليه في شريعة الإسلام، أما في الديانات السماوية الأخرى فمثل هذه الآية: ﴿وَأَسْجُدْ وَازْكُرْ مَعَ الرُّكُوعِ﴾ تبيّن أن ترتيبهما يختلف في شريعة آل عمران ومن جاء في زمانه، أو أن الركوع المذكور في الآية ليس هو السلوك الذي نعرفه في الشريعة

(1) لم تورد المعاجم شطره الثاني، ينظر: تهذيب اللغة: الأزهرى 569/10، والمقاييس في اللغة: ابن فارس 3/133

(2) هو كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن عامر الخزاعي، أبو صخر شاعر مقيم مشهور من أهل المدينة، من شعراء الغزل، توفي 105هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، 2/540. والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/449.

(3) ينظر ديوان كثير عزة، تحقيق: إحسان عباس، ص 67، دط، 1972، دار الشروق، بيروت، لبنان.

(4) شاعر جاهلي من بني حارثة بن سلمى بن جندل بن نهشل بن دارم ويكنى أبا الجراح وكان أعمى، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/147. والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/248

(5) ينظر: المفضليات: الفضل الضبي، ص 218.. والمقاييس في اللغة: ابن فارس 3/134.

الإسلامية، لهذا وجب استفتاء المعاجم اللغوية لإدراك المعاني التي يحتملها لفظ الركوع في لغة العرب التي حوت معجم ألفاظ الذبانات كلها بحسب ما كان عليه العرب في توجّههم العقدي؛ قال الخليل: (ركع: كل قومة من الصلاة ركعة، وركع ركوعاً. وكل شيء ينكب فتمس ركبتة الأرض أو لا تمسها بعد أن يطأه رأسه فهو راكع؛ قال لبيد (من الطويل):

أخبر أخبار القرون التي مضت أوب كاني، كلما قمت، راكع⁽¹⁾

وقال (من الطويل):

ولكني أنص العيس تدمي أظلاها وتركع بالخزون⁽²⁾ (3)

أورد الخليل في نصّه هذا معنيين للركوع هما: الانحناء والانكباب على الوجه بنية الركوع، وليس هذان المعنيان بأوضح مما ذكره أصحاب المعاجم الأخرى من معان إضافية لهذا اللفظ وهي: الخضوع وطأاة الرأس والشكر والسجود، كما أن العرب تسمي الخفيف راكعاً إذا لم يعبد الأوثان، كما أن الرّاع المفتقر بعد غنى، وركع في اللغة كذا كبا وعشر⁽⁴⁾، وقال ابن دُرَيْد (ت 321هـ)⁽⁵⁾: (الرُّكْعَةُ: المُوَّةُ في الأرض وهي لغة يمانية)⁽⁶⁾. قال بشر بن خازم (من الوافر):

وأفليت حاجب فوّت العوالي على شقاء تركع في الظراب⁽⁷⁾

ويساق هذا البيت شاهداً على معنى الركوع إذا وافق حال المرء عندما يعثر ويكبو، ومن شواهد العرب في معنى الانكباب على الوجه إذا أرادوه بلفظ الركوع أثر لعلي بن أبي طالب (ت 40هـ) قال: (نهاني رسول

(1) ينظر البيت في ديوانه ص 88

(2) نسبة الخليل في معجمه إلى لبيد ولم يرد في ديوانه ولعله اختلاف ألفاظ ينظر العين: الخليل 1/ 201.

(3) المصدر نفسه ص 200

(4) المقاييس في اللغة: ابن فارس 2/ 435 واللسان: ابن منظور، 8/ 133.

(5) محمد بن الحسن بن عثامية أبو حاتم أبو بكر الأزدي، من أعلام طبقة اللغويين السادسة في المدرسة البصرية توفي 321هـ من آثاره: (الاشتقاق)، (جمهرة اللغة)، (المقصود والمدود)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص 99، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص 183.

(6) جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، 2/ 91، ط 1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) ديوان بشر بن أبي خازم ص 227

الله ﷻ أن أقرأ وأنا راكع أو ساجد⁽¹⁾؛ قال الخطابي: (لَمَّا كَانَ الرَّكُوعَ وَالسُّجُودَ، وَهِيَ غَايَةُ الدَّلِّ وَالخُضُوعِ، مَخْصُوصِينَ بِالذِّكْرِ وَالتَّسْبِيحِ نِهَاءً عَنِ الْقِرَاءَةِ فِيهِمَا، كَأَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامِ النَّاسِ فِي مَوْطِنٍ وَاحِدٍ، فَيَكُونَا عَلَى السُّوَاءِ فِي المَحَلِّ وَالْمَوْقِعِ)⁽²⁾. وكانت العرب في الجاهلية تسمي الخفيف راكعاً إذا لم يعبث الأوثان وتقول: رَكَعَ إِلَى اللَّهِ؛ ومنه قول الشاعر (من الطويل):

إِلَى رَبِّهِ رَبُّ البَرِيَّةِ رَاكِعٌ⁽³⁾

ويقال: رَكَعَ الرَّجُلُ إِذَا افْتَقَرَ بَعْدَ غِنَى وَالحَطُّ حَالُهُ؛ قال أضبط بن قريع⁽⁴⁾ (من الخفيف):

لَا تَحْمُرُنِ الفَقِيرَ، عَلَّكَ أَنْ تَرَكَعَ يَوْمًا، وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ⁽⁵⁾

فلفظ (ركع) في هذا البيت اختصر وصف حالة المرء حينما يتقل من يسر العيش إلى شظفه. فما أوردته المعاجم من معان كثيرة ومتنوعة لألفاظ القنوت والسجود والركوع كلها أبانت عن حقيقة وجود عبادة الصلاة، ولو بوجه لا يمكن وصف كفيتها، وللمفسرين قول مبسوط في هذا، وقد اختلف أهل التأويل في مسألة القنوت أهو طلب لإدامة القيام أم الدوام على الطاعة، أو أن المقصود به هو الدعاء أو الإخلاص، ولللفظ (القنوت) في القرآن ما يؤيد كل معنى من هذه المعاني⁽⁶⁾، واقتران هذا اللفظ بالركوع والسجود يخصص نوعاً ما من معناه، حيث يدل على دوام الطاعة أو الدعاء والمعنى الأول أرجح، وهناك اختلاف آخر في مسألتي الركوع والسجود، أحدهما من جنس الصلاة التي فرضت في الإسلام، أم أنهما ركنان لا تخلو منهما أي صلاة شرعت، قال فخر الدين الرازي: (لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع؟ والجواب من وجوه: الأول: أن الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب. الثاني: أن غاية قرب العبد من الله

(1) صحيح مسلم 1/348، صحيح ابن حبان 5/220

(2) غريب الحديث: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم المزباني، 1/632، دط، 1402، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.

(3) صدر البيت: سيلغ عذرا أو مجاحا من امرئ، والبيت في ديوان النابغة ص 237.

(4) هو الأضبط بن قريع من بني عوف بن كعب بن سعد وأمه عجيبة بنت دارم بن مالك بن حنظلة، شاعر قديم؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/370، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 18/134.

(5) أورد البيت أبو الفرج الأصفهاني في أغانيه 18/134.

(6) أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، ضبط نصه وخرج آياته: عبد السلام محمد شاهين 2/16، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أن يكون ساجدا، قال: ﴿: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا سجد»⁽¹⁾، فلَمَّا كان السجود مختصاً بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدّمه على سائر الطاعات، ثم قال ﴿وَأَرْكَبُ مَعَ الرَّكْعَتَيْنِ﴾ وهو إشارة إلى الأمر بالصلاة، فكأنه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود في أكثر الأوقات، وأما الصلاة فإنها تأتي بها في أوقاتها المعينة لها، والثالث: قال ابن الأنباري: قوله تعالى: ﴿أَقْبَتِي﴾ أمر بالعبادة على العموم، ثم قال بعد ذلك ﴿وَأَسْجُدْ وَارْكَبْ﴾ يعني استعملي السجود في وقته اللائق به، واستعملي الركوع في وقته اللائق به، وليس المراد أن يجمع بينهما، ثم يقدّم السجود على الركوع، الرابع: أن الصلاة تسمى سجوداً، كما قيل في قوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ الشُّجُورِ﴾⁽²⁾، وفي الحديث: «إذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدة»⁽³⁾ وأيضاً المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة، وأيضاً أشرف أجزاء الصلاة السجود، وتسمية الشيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز.

إذا ثبت هذا فنقول قوله: ﴿يَمْرُؤُاَقْبَتِي﴾ معناه: (يا مريم قومي)، وقوله: ﴿وَأَسْجُدْ﴾ أي (صلي)، فكان المراد من هذا السجود الصلاة، ثم قال: ﴿وَأَرْكَبُ مَعَ الرَّكْعَتَيْنِ﴾ إما أن يكون أمراً لها بالصلاة بالجماعة، فيكون قوله: ﴿وَأَسْجُدْ﴾ أمراً بالصلاة حال الإنفراد، وقوله: ﴿وَأَرْكَبُ مَعَ الرَّكْعَتَيْنِ﴾ أمراً بالصلاة في الجماعة، أو يكون المراد من الركوع التواضع، ويكون قوله: ﴿وَأَسْجُدْ﴾ أمراً ظاهراً بالصلاة، وقوله: ﴿وَأَرْكَبُ مَعَ الرَّكْعَتَيْنِ﴾ أمراً بالخضوع والخشوع بالقلب.

الوجه الخامس في الجواب: لعله كان السجود في ذلك الدين متقدماً على الركوع⁽⁴⁾ وقوله: ﴿وَأَرْكَبُ مَعَ الرَّكْعَتَيْنِ﴾ تحفيز لها على مداومة الطاعة، ولفظ (الراكعين) يدل على أن ثمة من كان يعبد الله معها في بيت المقدس، ودلالة اللفظ على جمع المذكر بدل المؤنث يشعر بأولوية الإقتداء بالرجال بدل النساء⁽⁵⁾.

لقد اتسع معنى التأويل في هذه الآية ليشمل كل احتمال يمكن أن يفسر ظاهرة التزام العبادة في مكان خاص، الأولوية فيه للصلاة سواء سبق سجودها ركوعها أو كان معنى السجود والركوع هو الصلاة نفسها، لأن الكيفية لا بد أن تختلف باختلاف الأمم والشرائع، لكن المفهوم يبقى قائماً بالنظر إلى أطراد

(1) صحيح مسلم 1/350

(2) ق40

(3) وروايته في الأصل: إذا دخل أحدكم المسجد فليصل سجدة؛ ينظر: صحيح ابن حبان 6/244

(4) مفاتيح الغيب 3/218.

(5) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله الرمخشي، 1/429، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

معنى الصلاة في كل لغة تعبر عن عبادة ما، والدليل على ذلك إقرار عيسى عليه السلام بهذا المفهوم وهو صبي في حضن أمه، ليبين لبني إسرائيل بأن أصل رسالته التي سيبلغها لهم تقوم على أداء الصلاة وإيتاء الزكاة قال تعالى: ﴿وَجَمَلِي مُبَارَكًا إِنِّي مَأْكُتٌ وَأَرْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾⁽¹⁾.

1-3-3-1-3 العبادة في شريعة موسى عليه السلام:

1-3-1-1 تحديد القبلة وعلاقتها بإقامة الصلاة:

قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءْ لِقَوْمِكَ مَقَامًا لِّعِبَادَتِي وَسِوَاكَ وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَذَكِّرُوا التَّوْبِينَ﴾⁽²⁾.

حوى نص الآية لفظ البيت مرتين ليدل على أنه المكان الذي يضمن الاستقرار في نهاية المطاف، فكأنه مستودع لكل غاية مادية أو معنوية، لهذا لم تستخدم العرب البيت بمعنى واحد، بل عدت أوجه معانيه وحافظت على مفهوم الاستقرار فيه والثبات، وأهم تلك المعاني المتزعة من آثار كلامهم نثرا وشعرا ما يلي: (الشرف، والتزويج، والقصر، ورجال الرجل، والكعبة، والقبور، وفرش البيت، وبيت الشاعر، والمرأة)⁽³⁾. وقد قال ابن منظور (ت711هـ)⁽⁴⁾ تعبيرا عن معنى البيت إذا كان يعني الشرف: (والبيت من بيوتات العرب: الذي يضم شرف القبيلة؛ قال العباس بن عبد المطلب عليه السلام⁽⁵⁾ (من المنسرح):

حسبى احتوى بيتك المهين
من خندق، علياء تحتها النطق⁽⁶⁾

(1) مريم 31

(2) يونس 87

(3) ينظر التهذيب: الأزهرى 14/333، المقاييس: ابن فارس 1/325، الصحاح: الجوهري 1/218 واللسان: ابن منظور 2/16، والقاموس المحيط: مجد الدين الفيروز آبادي، 1/193، دط، 1999، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(4) هو محمد بن مكرم بن علي وقيل رضوان أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي المصري المتوفى سنة 711هـ من آثاره: (سرور النفس بمدارك الحواس الخمس)، (لسان العرب)، (مختار الأغاني)؛ ينظر ترجمته: الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، 37/5، ط 1، 2000، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، والدرر الكامنة: ابن حجر 6/15.

(5) هو أبو الفضل العباس بن عبد المطلب، عم رسول الله ﷺ، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/275، الإصابة: ابن حجر 7/322.

(6) ورد البيت في النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 1/170 و لسان العرب: ابن منظور 2/16.

جَعَلَهَا فِي أَعْلَى خِنْدِفٍ بَيْتًا؛ أَرَادَ بَيْتَهُ: شَرَفَهُ الْعَالِي؛ وَالْمُهَيَّبِينَ: الشَّاهِدَ بِفَضْلِكَ⁽¹⁾، أَمَا إِذَا أَرَادُوا بِالْبَيْتِ مَعْنَى التَّرْوِيجِ فَلِئَنَّهُمْ يَقُولُونَ: (بَنَى فُلَانٌ عَلَى امْرَأَتِهِ بَيْتًا إِذَا أَعْرَسَ بِهَا وَأَدْخَلَهَا بَيْتًا مَضْرُوبًا)⁽²⁾، وَسَاقُوا شَاهِدًا آخَرَ لِلذَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى الذَّارِ وَالْفَصْرِ حِينَمَا يَكْتُوْهُمَا عَلَيْهِمَا بِالْبَيْتِ، وَذَلِكَ فِي نَحْوِ قَوْلِ جَبْرِيلَ عليه السلام: (بَشَّرْ خَدِيجَةَ (ت 3 ق. هـ) ⁽³⁾ بَيْتٍ مِنْ قُصَبٍ)⁽⁴⁾، أَرَادَ بَشَّرَهَا بِقُصْرِ مِنْ لَوْلُوَّةٍ مُجَوِّفَةٍ، أَوْ بِقُصْرِ مِنْ زُمُرُودَةٍ)⁽⁵⁾، كَمَا وَظَّفُوا الْبَيْتَ لِلْكِنَايَةِ عَنْ عِيَالِ الرَّجُلِ إِذَا مَا كَثُرُوا، قَالَ الشَّاعِرُ (مِنْ الرَّجْزِ):

مَا لِي إِذَا أَنْزَعْتُهَا صَابَتْ أَيُّرُ فَيْرِنِي أَمْ يَنْتِ⁽⁶⁾

فالشاعر هنا يصف حاله الذي غيره كثرة اولاده، وذلك لما يجده من عنت في تربيتهم وقضاء حوائجهم، ومما أوردوه شاهدا على معنى أصيل يعبر عن أقرب صورة للبيت الحقيقي كالكعبة، قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكعبةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ فِيمَا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾⁽⁷⁾، واشتهر عند العرب تسمية الكعبة بالبيت؛ فيقولون عند حلقهم ورب البيت لما تعارفوا عليه من تقديسه، وأشهر المعاني المستعملة للذلالة على البيت المعروف في عرف المعاصرين قوله تعالى: ﴿يُنَادِيهِ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَنَا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽⁸⁾، فالمعنى ظاهر في وصف البيوت التي هي بمعنى الديار والمنازل التي لها حرمتها، ولا بد من الاستئذان قبل دخولها، لما جعلت البيوت لستر الأعراض فكانت لها هذه الخصوصية الاجتماعية والدينية، أما في قوله عز وجل: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا

(1) المصدر نفسه/2/16.

(2) المصدر نفسه/2/16.

(3) هي خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي الأسدية زوج النبي ﷺ، أول من صدقت بيعته مطلقا، كانت تدعى قبل البعثة الطاهرة، وأنها فاطمة بنت زائدة قرشية من بني عامر، توفيت سنة عشر من البعثة بعد خروج بني هاشم من الشعب، ودفنت بالحجون؛ ينظر ترجمتها؛ معجم الصحابة: ابن قانع 1/139، والإصابة: ابن حجر 7/600.

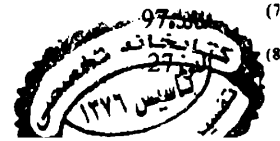
(4) النهاية في غريب الحديث والأثر/1/170.

(5) وروايتها الأصيلة في الصحاح عن عائشة رضي الله عنها قالت ما غرت على امرأة للنبي ﷺ ما غرت على خديجة هلكت قبل أن يتزوجني لما كنت أسمعه يذكرها وأمره الله أن يشراها ببيت من قصب؛ ينظر صحيح مسلم 4/1888 وصحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، 3/1388 ط 3، 1987م، دار ابن كثير واليامة.

(6) ورد البيت في جهرة اللغة: ابن دريد/1/225 والتهذيب: الأزهرى/14/333

(7) 97:384

(8) كتابيخاند تلموشى



بِالْقُدُورِ وَالْأَصَالِ ﴿١﴾؛ قال الزجاج: (أراد المساجد) ^(٢)، فما تضمنته الآيتين يدلّ على أنّ أصل البيت البناء الذي يأوي إليه المرء تحمّزاً مما قد يصيبه من أذى؛ لأنّ البيت من شأنه أن يحدث الاطمئنان في النفس فكان من ذلك أن جعل كناية عن المسجد، حتّى في لغة المعاصرين حيث يستخدمون مصطلح بيوت الله كناية عن المساجد، وما يؤكّد حقيقة الاستقرار في أيّ بناء مشيّد يطلق عليه لفظ البيت قوله تعالى في موضع آخر: ﴿رَبِّ أَغْفِرْ لِي وَلِرَبِّئِي وَلِرَبِّكَ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتَكَ مُؤْمِنًا مِّلًّا يُؤْمِنُ بِالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا يُزِمُّ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارَكَ﴾ ^(٣)، فقد مثلت السفينة في هذا المقام معنى البيت الذي يأوي إليه كلّ من أراد منهج نوح عليه السلام سيلاً، وهناك شاهد آخر يدلّ على أنّ البيت في لغة العرب يأتي لمعان منها: الكناية عن المرأة حياءً من ذكرها، نحو قول عمر بن قنعا ^(٤) (من الوافر):

أَلَا يَا بَيْتُ، بِالْعُلْبَاءِ بَيْتُ وَلَوْ لَا حُبُّ أَهْلِكَ، مَا أُنَيْتُ ^(٥)

وليس هذا الاستخدام مجرّد على القدماء بل ما زال صداه في اللّهجات المعاصرة لاسيما في العامية الجزائرية؛ حيث يعبرون عن المرأة بلفظ العائلة أو الأهل أو الدار، وقد ورد في القرآن الكريم شاهد يعضد معنى البيت إذا أريد به الأهل؛ قال تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ ^(٦)، إنّما يريد أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله أزواجه وبناته وعلينا رضي الله عنهم أجمعين، وقد اطرد استخدام هذا اللفظ (البيت) في معان مجازية نحو كنايةهم عن القبر؛ كقول لبيد (من الطويل):

وَصَاحِبِ مَلْحُوبٍ، فَمَعْنَا يَوْمِهِ وَجِنْدِ الرُّدَاعِ بَيْتُ آخِرِ كَوْتِهِ ^(٧)

(١) النور 36

(٢) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 4/36

(٣) نوح 28

(٤) هو عمرو بن قعاس (وقعاس) بن عبد يغوث بن محرّش بن مالك بن عوف المرادي، شاعر جاهلي، ينظر ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني 85

(٥) ورد البيت في شرح آيات سيويه: أبو محمد السيراني، تحقيق: محمد علي سلطاني، 1/435، ط 1976م، مطبعة الحجاز، دمشق، سوريا، والنكت في تفسير كتاب سيويه: الأعلام الشتمري، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ص 279، ط 1، 1987، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، وينسب البيت إلى السموال؛ ينظر ديوانه، دتح، ص 84، ط 1982، دار بيروت، بيروت، لبنان.

(٦) الأحزاب 33

(٧) ينظر ديوان لبيد ص 67

واقرب المعاني ورودا للدلالة على البيت ما يشيرون به إلى الشطرين من الشعر، فيقولون عنه بيتا وهي وحدة شعرية تبنى على أساسها القصيدة قديما وحديثا، قال الشاعر (من الطويل):

وَيَيْتِ عَلَى ظَهْرِ الْمَطِيِّ بَيْتَهُ
بِاسْمِ مَشْقُوقِ الْحَيَاثِيمِ يَرْعَفُ⁽¹⁾

أراد بالأسمر القلم، والمقصود بالبيت بيت الشعر. فلو حكمنا هذه المعاني لنشهد على المراد من قوله تعالى: ﴿هُوَ وَأَوْحَيْتُمَا إِلَيْكَ مَوْعِنًا وَأَلْمِينَا أَنْ تَنبَيَّاهُ وَقَدْ قَدَّمْنَا بِضَرِيحًا لَوْلَا أَن يَرْفَعَهُ اللَّهُ فِي آيَاتِهِ لَخَرْنَا عَنْكَ دُونَ ذَلِكَ وَأَنْتَ الْغَافِلُ﴾ لكان أقربها معنى الذبار أو المساجد، غير أن ورود اللفظ مرتين في الآية يخصص معنى الأول من الثاني، لأن بني إسرائيل كانوا في خدمة آل فرعون فأراد موسى بأمر من الله أن يجعل لهم بيوتا تعبر عن استقلاليتهم، وما يدل على أن البيت الوارد في المرة الثانية أنه ليس هو الأول، تقييده بقرينة لفظية هي القبلة، والقبلة في كلام العرب تعني الجهة والشرط، وما يستقبل من الأشياء يسمى قبالة أو قبلة، لأنه يواجه المرء عند استقباله، قال تعالى: ﴿وَتَحْتِ مَا كُنْتُمْ قَوْلًا وَجُوهَكُمْ سَطْرًا﴾⁽²⁾، أي أينما حلتمم فوجهوا وجوهكم تجاهه بوصفه قبلة لكم، وسيأتي بيان حقيقة الاستقبال في العبادة عند الحديث عنه وفق رؤية الفقهاء الذين أصلوا لذلك عندما يلتبس على المرء اتجاه القبلة، وفي التهذيب: (يقال رجل ما له قبلة، إذا لم تكن له جهة. ويقال: أين قبلك؟ أي: أين جهتك)⁽³⁾. وجاء في المثل: ما أنت لهم في قبال ولا ذبار أي لا يكثرثون لك⁽⁴⁾ ومنه قول سيرة بن عمرو⁽⁵⁾ (من المتقارب):

(1) ينظر البيت في المقياس: ابن فارس 1/324 واللسان: ابن منظور 16/2.

(2) البقرة 144

(3) التهذيب 162/9

(4) لم نثر على هذا المثل في كتب الأمثال العربية.

(5) هو سيرة بن عمرو الفقعسي، شاعر جاهلي، له أبيات خاطب بها ضمرة بن ضمرة النهشلي في المفاخرة التي كانت بين عباد بن أنف الكلب ومعيد بن نضلة بن الأشتر الفقعسي، وقد كانا تنافرا إلى ضمرة، وكان عباد جعل له مائة من الإبل إن هو قدمه على معبد ففعل. وضمرة هذا أول من ارتشى في الجاهلية، وطلب عباد الخطر الذي اتفقا عليه وهو مائة من الإبل يدفعها من كان الحكم عليه، فأبى معبد أن يدفع إلى عباد الخطر، فتحاكما إلى النعمان بن المنذر فردداهم إلى العزى، فلما وصلوا إليها منهمم ساد بها، ولم يعط عباد الخطر وغرم لضمرة مائة من الإبل، وعلم الناس أن معبدا أفضل من عباد، فقال سيرة:

أتسى دفاعي عنك إذ أنت مسلمٌ
ونسوتكم في الرّوع بادٍ وجوهها يـ
أعيرتنا البانها والحوتها
لحايي بها أكفأنا ونهينها
وقد سال من نصر عليك قراقر
سخلن إساءة والإساءة حرائرُ
وذلك عارٍ يا ابن ربيعةٍ ظاهرُ
ونشربُ في أثمانها وثقائيرُ

=

وما أنت، إنْ فَهَيْتْ هَامِرٌ لَهَا فِي قَيْالٍ وَلَا فِي دِيَارٍ⁽¹⁾

والقبيلة سُمِّيَتْ قِبْلَةً لِإِقْبَالِ النَّاسِ عَلَيْهَا فِي صَلَاتِهِمْ، وَهِيَ مُقْبَلَةٌ عَلَيْهِمْ أَيْضًا، وَمِنْهُ قَوْلُ الْفَرَزْدَقِ⁽²⁾ (ت 110هـ) (من البسيط):

يَنْتَيْنِ نَفْعُ دُ قَيْسٍ فِي ظِلَالِهِمَا حَيْثُ التَّقَى حِنْدَ رُكْنِ الْقِبْلَةِ الْبَشْرِ⁽³⁾

فلا احتمال لمعنى آخر في هذا البيت إلا ما أراده على جهة تخصيص البيت الحرام على أنه مرتبط بالركن عند الذكر، وهذا ما يجعل المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا صَلَاتَكُمْ قِيْلَةً﴾، أي أنهم يتخذونها وجهة يستقبلونها عند العبادة، هم ومن أراد أن ينحو نحوهم ممن تركوا ملء آل فرعون، والسياق في هذا النص يشير إلى دلالة مضمرة لمعنى التركيب؛ حيث يمكن أن يكون المقصود أن يتخذوا بيوتهم أماكن للعبادة شأنها شأن المساجد، لكي لا يقع عليهم الضيم والإجحاف؛ حيث يكون البيت محلَّ تسرُّ على عبادة الصلاة وما سواها، والدليل أن الله سبحانه وتعالى أَرَدَفَ هذا بقوله: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ فاجتماع لفظي الإقامة والصلاة يقطع كلَّ شكٍّ في وجود هذه الشعيرة في شريعة موسى عليه السلام، ومن بعده بني إسرائيل الذين لم يجرؤوا دينه، لأنَّ الإقامة والصلاة من الألفاظ المتلازمة كلِّما ذُكرت واحدة منها استدعت الثانية ضرورة، وفق قانون التداخي اللغوي⁽⁴⁾، وقد تمَّ توضيح المعاني اللغوية التي يخرُج إليها لفظ (قام) في الجزئية (1-1) من هذا البحث في هذا الفصل الذي يعدُّ فعل الأمر (أقيموا) من جنسه، ودلَّ عند شرحه على القيام الحقيقي والثبات والانتصاب، مما يؤذن بتأدية الصلاة على وجه ما يناسب الشريعة التي تُؤدَّى فيها، ومجيء

= ينظر ترجمته: شرح ديوان حماسة أبي تمام: أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي الشهير بالخطيب، 80/1، دط دت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، خزانة الأدب و لبّ باب لسان العرب: عمر بن عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 503/9، ط4، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(1) البيت في: النوادر: أبو زيد الأنصاري: تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، ص439، ط1، 1981، دار الشروق، بيروت، لبنان. و ديوان بني أسد (شعراء الجاهليين والمخضرمين): جمع وتحقيق ودراسة: محمد علي دقة، ص69، ط1، 1999، دار صادر، بيروت، لبنان. وقد أوردته ابن منظور في لسانه 70/5.

(2) هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس الشهرير بالفردوق، شاعر من الطبقة الأولى في الشعراء الإسلاميين، توفي 110هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 2/669 والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/462.

(3) ينظر ديوان الفردوق: ص227، دط، 1984، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) ينظر: المصاحبة في التعبير اللغوي: محمد حسن عبد العزيز، دت، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر. ومعجم الحافظ للمتصاحبات اللغوية: الطاهر بن عبد السلام هاشم حافظ، ط1، 2004، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

الآية بهذا الشكل أي أنها حوت لفظ البيت والقبلة والصلاة يؤكد حتما وجود هذه الشعيرة في آل عمران، بدءا من زمن موسى وهارون عليهما السلام، لأنهما مثلا القدوة الصالحة لمن جاء بعدهما في هذا النسب، مما جعل بعض المفسرين يهتمون التأويل في قوله تعالى: ﴿يَتَأَخَذَتِ هُنُودٌ مَّا كَانَ أَبُوهُ أَمْرًا سَوًّا وَمَا كَانَتْ أُمَّهُ بَيْعًا﴾⁽¹⁾، حيث رأى المفسرون بأن شرف العبادة والصلاح المنحدر نسبه في سلاله آل عمران، لهذا شبهوا مريم عليها السلام بهارون أخ موسى عليهما السلام⁽²⁾.

1-3-2 الأمر بإقامة الصلاة:

قال تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾⁽³⁾: يقول الرازي عند تفسير هذه الآية: (تدل الآية على أن علم الأصول مقدم على علم الفروع؛ لأن التوحيد من علم الأصول والعبادة من علم الفروع، وأيضا الفاء في قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ تدل على أن عبادته إنما لزمته لإلاهيته، وهذا هو تحقيق العلماء أن الله هو مستحق العبادة)⁽⁴⁾، وقد استهل سبحانه وتعالى الآية بالتوحيد أولا ثم بالعبادة ثانيا، ليأمره بالصلاة ثالثا، لهذا احتج فريق من العلماء على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ودليلهم في ذلك: أن الله تعالى أمر بالعبادة ولم يذكر كيفية تلك العبادة، فثبت أنه يجوز ورود الجمل منفكًا عن البيان، كما أنه قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ ولم يبين كيفية الصلاة، قال القاضي⁽⁵⁾: (لا يمتنع أن موسى عليه السلام قد عرف الصلاة التي تعبد الله تعالى بها شعيبا عليه السلام وغيره من الأنبياء، فصار الخطاب متوجها إلى ذلك، ويحتمل أنه تعالى بين له في الحال وإن كان المنقول في القرآن لم يذكر فيه إلا هذا القدر). والجواب: (أما العذر الأول فإنه لا يتوجه في قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْنِي﴾، وأيضا فحمل مثل هذا الخطاب العظيم على فائدة جديدة أولى من حمله على أمر معلوم؛ لأن موسى عليه السلام ما كان يشك في وجوب الصلاة التي جاء بها شعيب عليه السلام، فلو حملنا قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ على ذلك لم يحصل من هذا الخطاب العظيم فائدة زائدة، أما لو حملناه على صلاة أخرى لحصلت الفائدة الزائدة، قوله: لعل الله تعالى بينه في ذلك الموضع وإن لم يحكه في القرآن، قلنا لا نشك أن البيان أكثر فائدة من الجمل، فلو كان مذكورا لكان أولى بالحكاية)⁽⁶⁾، ولما أردف بقوله: ﴿لِذِكْرِي﴾

(1) مريم 28

(2) جامع البيان: الطبري 92/16.

(3) طه 14

(4) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي 21/8

(5) هو القاضي الباقلاني

(6) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي 21-22/8

﴿عقب﴾ (الصلوة) فإثما ذلك لوجوه؛ أحدها لذكري، يعني لتذكرني فإن ذكري أن أعبد ويصلي لي، وثانيها: لتذكرني فيها لاشتمال الصلاة على الأذكار عن مجاهد⁽¹⁾، وثالثها: لأنني ذكرتها في الكتب وأمرت بها، ورابعها: لأن أذكرك بالمدح والثناء واجعل لك لسان صدق، وخامسها: لذكري خاصة لا تشوبه بذكر غيري. وسادسها: لإخلاص ذكري وطلب وجهي لا تراني بها ولا تقصد بها غرضاً آخر، وسابعها: لتكون لي ذاكراً غير ناس فعل المخلصين في جعلهم ذكر ربهم على بال منهم، كما قال تعالى: ﴿يَكْفُرُ أَكْفَارًا يَكْفُرُونَ وَلَا يَسْمَعُونَ دَعْوَةَ اللَّهِ﴾⁽²⁾، وثامنها: لأوقات ذكري وهي مواقيت الصلاة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْثُوتًا﴾⁽³⁾، وتاسعها: (وأتم الصلاة) حين تذكرها أي أنك إذا نسبت صلاة فاقضها إذا ذكرتها⁽⁴⁾.

1-4 العباداة في شريعة شعيب عليه السلام:

- قال تعالى: ﴿قَالُوا يَسْخَبُ أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَرَكَّ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْثَلِنَا مَا نَسْتَوْثِقُ أَنْتَ لَأَنْتَ الْخَلِيفَةُ الرَّشِيدُ﴾⁽⁵⁾: تكاد كل آية تصف حال المتقدمين من الأمم السالفة أن تؤكد حقيقة وجود الصلاة بأي كيفية كانت، فلفظ (الصلاة) في هذه الآية يحتمل معنيين: أولهما: الدين والإيمان، لأن الصلاة أظهر شعار الدين كما سبق وأن ذكرنا في مدخل هذا البحث، فجعل قوم شعيب عليه السلام ذكر الصلاة كناية عن الدين، لأنهم أنكروا عليه نهيه إياهم العباداة التي اتبعوا فيها آباءهم وأسلافهم؛ ﴿أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَرَكَّ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾، لأن الصلاة أصلها من الإتياع، ومنه أخذ المصلي من الخيل الذي يتلو السابق؛ لأن رأسه يكون على صلوى السابق، وهما ناحيتا الفخذين⁽⁶⁾، والمراد: دينك بأمرك بذلك، وثانيهما: أن المراد منه هذه الأعمال المخصوصة، روي أن شعيباً كان كثير الصلاة، وكان قومه إذا رأوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا، فقصداوا بقولهم: أصلاتك تأمرك السخرية والهزؤ، وكما أنك إذا رأيت معنوها يطالع كتباً ثم يذكر كلاماً

(1) ينظر تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن طاهر محمد السورتي، 1/394، دط، دت، المنشورات العلمية، بيروت، لبنان.

(2) النور 37

(3) النساء 103

(4) الكشاف: الزمخشري 2/53

(5) هود 87

(6) لسان العرب: ابن منظور 2/124. وذكر ابن قتيبة في باب السوابق من الخيل: أولها (السابق)، ثم (المصلي) وذلك لأن رأسه عند صلا السابق، ثم الثالث والرابع كذلك إلى التاسع، والعاشر (السكيت) ويقال أيضاً (السكيت) مشدداً، فما جاء بعد ذلك لم يعتد به، و(الفسكل) الذي يجيء في الحلبة آخر الخيل. ينظر أدب الكاتب: أبو محمد ابن قتيبة الدينوري: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص 114، ط 4، 1984، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر.

فاسدا، فيقال له: هذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزؤ والسخرية فكذا هنا⁽¹⁾، ولفظ (الصلاة) إذا ما ورد في قصة نبي من الأنبياء فهو حتما يدل على العبادة المعروفة، لأنها سنة كل مرسل تربطه بغيره من الأنبياء عقيدة واحدة.

1-5-5 العبادة في شريعة إبراهيم عليه السلام:

1-5-1 الدعاء على نية التمكين من العبادة:

قال تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَلْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَىٰ إِلَهِهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾⁽²⁾: لم ينفصل لفظ الصلاة عن لفظ الإقامة في هذا النص شأنه شأن المواضع الأخرى في القرآن، قصد تأكيد حقيقة واحدة هي وجود شريعة الصلاة مع كل نبي يقدم على فومه برسالته؛ فإبراهيم عليه السلام بعد أن دعا ربه الأمن والسلام أردف ذلك بالغاية الكبرى وهي إقامة الصلاة، (وعلق ليقيموا بأسكنت، أي علة الإسكان بذلك الوادي عند ذلك البيت لأن لا يشغلهم عن إقامة الصلاة في ذلك البيت شاغل، فيكون البيت معمورا أبدا)⁽³⁾، ولم يأت ذكر الصلاة حينما كان إبراهيم عليه السلام داعيا إلى ربه في فومه لاسيما مع أبيه، لأنه كان في شغل عنها بالدعوة إلى التوحيد، ولما استقر له المقام في البلد الحرام شعر بأنه مظنة الأمن واجتمع له أهله، فكان من ذلك أن طلب من ربه أن يعينه وأهله على إقامة الصلاة.

1-5-2 دعاء على نية تيسير العبادة وضمان استمراريتها:

قال تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾⁽⁴⁾: فهذا دليل آخر على أن الغنية في كل مبتغى عند الأنبياء هو أن يقيموا شرع الله بدءا بالصلاة؛ فإبراهيم عليه السلام لم يقصر الدعاء على نفسه بل أراد أن يمضي أداء هذه الفريضة في عقبه تبيانا لعلو مقامها وعظم شأنها، فقله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، تقديره واجعل من ذريتي مقيم الصلاة. فحذف الفعل لأن ما قبله يدل عليه وهذا سؤال من إبراهيم عليه السلام من الله تعالى بأن يلطف له اللطف الذي عنده، يقيم الصلاة ويمسك بالدين، وأن يفعل مثل ذلك بجماعة من ذريته وهم الذين أسلموا منهم، فسأل

(1) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي 387/6.

(2) ابراهيم 37

(3) التحرير والتنوير: عماد الطاهر بن عاشور 37/12

(4) ابراهيم 40-41

لهم مثل ما سأل لنفسه⁽¹⁾، وقد كان من ثمار دعوته ﷺ أن نشأ من ولده من أقام الصلاة على حقيقتها في تلك الشريعة الحنيفية وأوصى بها أهله؛ قال تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾⁽²⁾، فعود الضمير في الآية يرجع إلى شخص إسماعيل ﷺ الذي كان ممن ورث النبوة وأقام الشريعة الحنيفية السمحاء، فدلّ نصّ الآية صراحة على أنه واضب على إقامة الصلاة وأمر بها أهله؛ أي أنه أوصاه بها على أنها ركن ركين من مقومات شريعته وشريعة أبيه إبراهيم ﷺ، وأكبر دليل على أنّ شعيرة الصلاة كانت من دأب الأنبياء منذ آدم ﷺ إلى آخر نبي أرسل قوله تعالى: ﴿فَلَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ إِذْ أَنْزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنَ وَلَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ فِيهِمُ الْقُرْآنُ لَكُنُوا عَنَادًا لِغَيْرِهِمْ فَذَكَرُوا الْعَصَا وَالْأَنْبِيَاءَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْغَيْرَ وَالْأَنْبِيَاءَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ، مَأْ يَعْني أَنَّ إقامَةَ الصَّلَاةِ مِنْ أَوْلَى سَمَاتِ إِيمَانِهِمْ وَتَعْبُدُهُمْ.

2- وجوب إقامة الصلاة في شريعة الإسلام؛

لقد ذكرت الصلاة في أغلب الشرائع السماوية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إلا أنها لم تتضح كيفيتها ولا طريقة أدائها إلا ما دلّ عليه اللفظ ومعانيه التي أحالت على كونها عبادة مقدّسة ومقدّمة على غيرها في مناسك التعبد، فقد سئل ابن تيمية رحمه الله: هل كانت الصلاة على من قبلنا من الأمم مثل ما هي علينا من الوجوب والأوقات والأفعال والهيئات أم لا؟ فأجاب ﷺ: (كانت لهم صلاة في هذه الأوقات، لكن ليست مماثلة لصلواتنا في الأوقات والهيئات وغيرهما والله أعلم)⁽⁴⁾، ولما جاء الإسلام أقرّ هذه الشعيرة، وجعل وجوب إقامتها بعد إعلان الشهادتين تكريماً لشأنها، وأكبر دليل على مكانتها أنها فرضت في السماوات العلا حينما كرم الله نبيه بمعجزة الإسراء والمعراج، فوجوب أدائها نصّ تكرر ذكره أكثر من مرة في القرآن، إلا أن بيان أدائها حفظته السنة نطقاً وعملاً، لقوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)⁽⁵⁾، لهذا كان معظم التشريع لأحكام الصلاة مستنبطاً من سنة النبي ﷺ وأثر الصحابة رضوان الله عليهم من بعده، ممّا أوجب خلاف الفقهاء في فهم بعض الدلالات النصية حول الصلاة وغيرها، نظراً لعدم وجود حدود لفظية تضبط المعنى المسابير للمراد منه، والمقصود هنا هو ما يتعلّق بأحكام الصلاة خاصّة التي تفرّعت عن نصّ واحد مثلاً قرأه جملة من الفقهاء، فأخذ هذا بظاهره والآخر بباطنه، وكلّ له حجّته من صحيح المنقول

(1) مجمع البيان: الطبرسي/6/413

(2) مريم 55

(3) مريم 59

(4) مجموعة فتاوى ابن تيمية: تقي الدين ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزائر وأنور الباز، مج 11 ج 7/22، ط 2، 2001، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

(5) ينظر: صحيح البخاري/1/226، ط3 وصحيح ابن حبان/4/541

والمعقول، ولما كان تحكيم المدلول اللغوي ضرورة لا بدّ منها لتبّع خلفية التباين والاختلاف في الآراء،
فسنعرض لمعاني هذا اللفظ في المعاجم مستقلاً عن كلّ سياق:

(صلا: فالصلاة ألفها واو لأنّ جماعتها الصلوات، لأنّ الثنية صلوان، والصلوة واحدة
الصلوات المفروضة، وهو اسم يوضع موضع المصدر: تقول: صلّيت صلاة⁽¹⁾. وقال الزجاج: (الأصل في
الصلاة اللزوم، يقال: قد صلّي واصطلّي إذا لزم، ومن هذا من يصلّي في النار أي يلزم النار)⁽²⁾. وقال أهل
اللغة في الصلاة: أنها من الصلّوين، وهما مكثفاً الدّيب من الناقة وغيرها، وأوّل موصلي الفخذين من
الإنسان فكأنهما في الحقيقة مكثفاً العنصص؛ قال الأزهري: (والقول عندي هو الأوّل، و الصلّا: وسَط
الظّهر لكلّ ذي أربع وللناس. وكلّ أثنى إذا وكذت انفرج صلاها)⁽³⁾، قال الشاعر (من الوافر):

كَانَ صَلَاةً جَمِيْرَةً حِينَ قَامَتْ حَبَابُ الْمَاءِ يَتَّبِعُ الْحَبَابَا⁽⁴⁾

وجاء في الجمهرة: (والصلا: العظم الذي عليه الإليتان، وهو آخر ما يبلى من الإنسان، والله
أعلم)⁽⁵⁾، قال يزيد بن سنان المرّي⁽⁶⁾ (من الوافر):

تَرَكْتُ الرَّمَحَ يَبْرُقُ فِي صَلَاةٍ كَانُ سِنَانَهُ خَرَطُومَ نَسْرٍ⁽⁷⁾

وَصَلَّى عَصَاهُ إِذَا أَدَارَهَا عَلَى النَّارِ يُكْفَفُهَا، قَالَ قَيْسُ بْنُ زَهْرٍ الْعَبْسِيُّ⁽⁸⁾ (من الوافر):

(1) العين: الخليل بن أحمد 7/153 والصنحاح: الجوهري 5/1914، اللسان: ابن منظور 14/465، تلج العروس:
الريدي 16/604.

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 1/201

(3) تهذيب اللغة الأزهري 12/236

(4) لم نقف على قائله والبيت في العين: الخليل بن أحمد 7/154 واللسان: ابن منظور 14/466.

(5) جمهرة اللغة: ابن دريد 2/259

(6) هو أبو ضمرة يزيد بن سنان بن أبي حارثة بن مرة بن نشبة بن غيظ بن مرة بن عوف بن سعد بن ذبيان بن بغيض بن
ريث بن غطفان، شاعر فارس من سادات قومه في الجاهلية، كان رئيس بني مرة في حربهم مع بني تميم بن عبد مناة
وحلفائهم ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 11/162 ومعجم الشعراء: المرزباني 558

(7) ينظر البيت في الفضليات: الفضل بن محمد بن يعلى الضبي ص 71 وجمهرة اللغة: ابن دريد 2/259

(8) هو قيس بن زهير بن جذيمة بن رواحة بن ربيعة بن مازن بن الحارث بن قطيعة بن عبس بن بغيض، أمير عبس وداهيتها
كان يلقب بقيس الرأي لجودة رأيه ويكنى أبا هند وهو معدود في الأمراء والذهاة والشجعان والخطباء والشعراء، ينظر
ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني ص 239.

فلا تعجل بأمرك واستدِمْ⁽¹⁾ فما صَلَّى صَاحَكَ كَمْسْتَدِيم

والصلاة: الدعاء، قال الأعشى (ت7هـ)⁽²⁾ (من المتقارب) :

وقابلها الريحُ في دُئِهَا⁽³⁾ وصَلَّى عَلَى دُئِهَا وارْتَمَسَمَ⁽³⁾

وفي الحديث قوله ﷺ: (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ، وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ)⁽⁴⁾؛ قوله: فَلْيُصَلِّ يَعْني فليُذْعُ لِأَرْبَابِ الطَعَامِ بِالْبِرْكََةِ وَالْخَيْرِ، وَالْمُصَلِّي: تَالِي السَّابِقِ، يُقَالُ: صَلَّى الْفَرَسُ، إِذَا جَاءَ مُصَلِّيًا، وَهُوَ الَّذِي يَتْلُو السَّابِقَ، لِأَنَّ رَأْسَهُ عِنْدَ صَلَاةٍ، وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: سَبَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ وَتَلَّتْ عَمْرٌ، وَخَبَطْنَا فِتْنَةً فَمَا شَاءَ اللَّهُ⁽⁵⁾؛ قَالَ أَبُو عَيْبَةَ⁽⁶⁾ (ت224هـ): وَأَصْلُ هَذَا فِي الْخَيْلِ فَالسَّابِقُ الْأَوَّلُ، وَالْمُصَلِّي الثَّانِي، قِيلَ لَهُ مُصَلٌّ لِأَنَّهُ يَكُونُ عِنْدَ صَلَاةِ الْأَوَّلِ⁽⁷⁾. وَالصَّلَاةُ: مَا عَنِ يَمِينِ الذَّنْبِ وَشِمَالِهِ، وَهِيَ صَلَوَانٌ، وَأَصْلَتِ الْفَرَسُ، إِذَا اسْتَرَخَى صَلَوَاهَا، وَذَلِكَ إِذَا قَرَّبَ نَتَاجِهَا، وَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى: الرَّحْمَةُ؛ قَالَ عَدِيُّ بْنُ الرَّقَاعِ (ت95هـ)⁽⁸⁾ (مِنَ الْكَامِلِ):

صَلَّى الْإِلَهَ عَلَى أَمْرِيءِ وَدَعُوهُ وَأَمْ يَنْعَمُّهُ عَلَيْهِ وَزَادَهَا⁽⁹⁾

(1) البيت في العين: الخليل 7/ 153 والصحاح: الجوهري 5/ 1914.

(2) هو ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بن وائل، من شعراء الطبقة الأولى وأحد أصحاب المعلقة توفي نحو 7هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/ 65، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 250.

(3) ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين، ص 169، ط7، 1983، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(4) سنن البيهقي 7/ 263

(5) ينظر هذا الأثر في النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 3/ 50

(6) هو أبو عبيد القاسم بن سلام وسلام أبوه كان عبدا روميا لرجل من أهل هراة توفي سنة 224هـ من آثاره: (غريب الحديث)، (الغريب المصنف)، (الأمثال)، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي 3/ 12، بغية الوعاة: السيوطي 2/ 253.

(7) ينظر لسان العرب 14/ 466.

(8) عدي بن زيد بن مالك بن عدي بن الرقاع، من عاملة: شاعر كبير، من أهل دمشق، يكنى أبا داود. كان معاصراً لجرير، مهاجياً له، مقدماً عند بني أمية، مداحاً لهم، خاصاً بالوليد بن عبد الملك. لقبه ابن دريد في كتاب الاشتقاق بشاعر أهل الشام. مات في دمشق سنة 95هـ، ينظر ترجمته: معجم الشعراء: المرزباني ص 117.

(9) ينظر ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق: حسن محمد نور الدين ص 33، دط، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وقال الرَّاعِي النميري⁽¹⁾ (ت 90 هـ) (من البسيط) :

صلى على عَزَّة الرَّحْمَنُ وَابْتَيْهَا ليلى وصلّى على جارَاتِهَا الأخر⁽²⁾

وكلُّ داعٍ فهو مُصلٍّ؛ ومنه قول الأعشى (من البسيط):

عليك مثل الذي صَلَّيتُ فَاغْتَمِي نوماً فإنَّ لِجَنبِ المرءِ مُغْطَجاً⁽³⁾

معناه أنه يأمرها بأن تُدعُوَ له مثلَ دعائها، أي تُعيد الدعاءَ له، ويروى: عليك مثلُ الذي صَلَّيتُ، فهو رَدُّ عليها أي عليك مثلُ دُعائك أي ينالك من الخير مثلُ الذي أَرَدتَ بي ودَعَوْتَ به لي. وقيل: أصلها في اللغة التعظيم، وسُمِّيَت الصلاةُ المخصوصة صلاةً لما فيها من تعظيم الرّبِّ تعالى، وسُمِّيَت الصلاةُ تسيحاً لأنَّ التسيحَ تَعْظِيمُ اللّهِ وتزْيِهُهُ من كلِّ سوءٍ. وتقول: قَضَيْتُ سُبْحِي. وروِيَ أن عُمَرَ رضي الله عنه جَلَدَ رَجُلَيْنِ سُبْحًا بعد العَصْرِ، أي صَلَّيَا⁽⁴⁾. قال الأعشى (من الطويل):

وَسَبَّحْ على حينِ العَشِيَّاتِ والضُّحَى ولا تُعْبِدِ الشَّيْطَانَ واللّهَ فَاغْبَداً⁽⁵⁾

يعني الصلاة بالصباح والمساء.

اجتمع من خلال هذه الشواهد الشعرية والتشبية للفظ الصلاة معان تصف الشيء المعنوي وتكشف عن الشيء المادّي، وكلّهما متجسّدة في عبادة الصلّاة المعروفة في دين الإسلام، فإن كان من معانيها: الدعاء والتسبيح والرّحمة وملازمة الشيء والجمي ء ثانياً، فكُلّها لما نصيب عند أداء الصلّاة، لما تتوافر عليه من جوانب روحية ووجدانية تكتنف المصلّي وتحضره عندما يقف بين يدي ربّه عزّ وجل، أمّا عن المعاني المادّيّة فهي تلك التي وصفت كلّ هيئة يكون عليها جسم المرء عند فعل الأداء، فكان مثله عند الوصف كمثل الفرس والثّاقَة إذا ما اعتراهما شيء يوجب تغيّر شكلهما، أو أنّهما يقومان بسلوك يغيّر حركة من

(1) هو أبو جندل عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل النميري، شاعر من فحول المحدثين، لقب بالرّاعي لكثرة وصفه الإبل توفي سنة 90 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/ 502، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 404، والمؤتلف والمختلف: أبو القاسم الحسن ابن بشر الأمدي، تحقيق: ف. كركوك، ص 55، ط 1، 1991، دار الجليل، بيروت، لبنان.

(2) ينظر ديوان الرّاعي النميري، تحقيق: رابنهرت فايرت، نشر: شتايز بقيسان، ص 122، ط 1، 1980، بيروت، لبنان.

(3) ديوان الأعشى ص 105.

(4) لم نعر على هذا الأثر في كتب الحديث.

(5) ينظر ديوان الأعشى ص 45 وفي بعض نسخ الديوان فصلٌ بدل فسَبَّحَ وفاحداً بدل فاعبداً.

حركاتهما، مما جعل اللغويين يسحبون كل ذلك ويقسونه مقياسه الشكل للشكل والهينة للصورة عند القيام بشريعة الصلاة التي تحوي الكثير من الحركات، فالقائم لأدائها يمكن أن يأتي على جميع صور فعل الحركة، وذلك عند القيام والركوع والسجود والجلوس، إلا أن ما ورد في آي الذكر الحكيم لم يصور طبيعة هذه الحركات، بل حرص الشارع على الأداء، مما ترك باب الاجتهاد مفتوحا على قراءة لفظ الصلاة ومتعلقاته، وما يوحي به عند إطلاقه كما سيوضح عند تحليل هذه النصوص الشريفة.

2-1 الصلاة عنوان الإيمان:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْتُونَ بِالنَّفْسِ وَنُفْسِهِنَّ أَشَدَّ وَنَفْسَهُنَّ يُؤْتِينَ﴾⁽¹⁾. ورد لفظ الصلاة في القرآن مجملا؛ حيث إن هذه الشعيرة لم تكن معروفة عند العرب حتى بينها النبي ﷺ، كما أنها وردت عامة حتى خصها ﷺ بفعله المعلوم في الشريعة، والصحيح أن كل لفظ عربي يرد مورد التكليف في كتاب الله عز وجل موقوف بيانه على رسول الله ﷺ، إلا أن يكون محدودا لا يتطرق إليه اشتراك، فإن تطرق إليه اشتراك واستأثر الله عز وجل برسوله ﷺ قبل بيانه، فإنه يجب طلب ذلك في الشريعة على مجمله، فلا بد أن يوجد، ولو فرضنا عدمه لارتفع التكليف به⁽²⁾، ولما كان العموم سمة في تركيب ﴿وَنُفْسَهُنَّ أَشَدَّ﴾ اجتمع لمن قرأه من الفقهاء عدة معان، حيث ذكروا في إقامة الصلاة وجوها: منها إتمامها، من تقويم الشيء وتحقيقه، ومنه: ﴿وَأَقِيمُوا الزَّكَاةَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمَالَكُمْ﴾⁽³⁾ وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره، فعبّر عنها بالقيام لأن القيام من فروضها، وإن كانت تشتمل على فروض غيره، كقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا يَسْرُرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾⁽⁴⁾، والمراد الصلاة التي فيها القراءة، وقوله تعالى: ﴿وَقْرَأَانَ الْفَجْرِ﴾⁽⁵⁾، المراد القراءة في صلاة الفجر، وكقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ لَا يُزَكِّيَنَّكُمْ﴾⁽⁶⁾، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الْبُورُ مَأْمُونًا أَرْكَبُوا وَأَسْبَحُوا وَأَصْبَدُوا رَبِّكُمْ وَأَفْكَرُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁷⁾، وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽⁸⁾، فذكر ركنا من أركانها الذي هو من فروضها، ودل به على

(1) البقرة 3

(2) أحكام القرآن: أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، 17/1، ط3، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) الرحمن 9

(4) المزمل 20

(5) الإسراء 78

(6) المرسلات 48

(7) الحج 77

(8) البقرة 43

أن ذلك فرض فيها وعلى إيجاب ما هو من فروضها، فصار قوله: ﴿رَبِّينَا صَلَاةً﴾ موجبا للقيام فيها ونخبرا به عن فرض الصلاة. ويحتمل: ﴿رَبِّينَا صَلَاةً﴾ يديمون فروضها في أوقاتها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾⁽¹⁾، أي فرضا في أوقات معلومة لها، ونحوه قوله: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾⁽²⁾ يعني يقيم القسط ولا يفعل غيره. والعرب تقول في الشيء الراتب الدائم: قائم، وفي فاعله: مقيم. يُقال: فلان يقيم أرزاق الجند، وقيل: هو من قول القائل: قامت السوق، إذا حضر أهلها؛ فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها. ومنه: قد قامت الصلاة⁽³⁾. وهذه الوجوه على اختلافها يجوز أن تكون مرادة بالآية⁽⁴⁾.

2-2 وجوب الأداء إذا ما ذكرت مع ركن من أركانها:

- قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَآذِكُوا مَعَ الزَّكَاةِ﴾⁽⁵⁾: ظاهر النص في هذه الآية يحيل على مخاطب معين بذاته تتوافر فيه هذه الشروط والميزات من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذه سمة في أهل الإسلام خاصة، غير أن هذا التوجه في الفهم سرعان ما يزول إذا ما أعيد ربط طرفي السياق بعد تجاهل قانون فصل الآيات واستحضار الوحدة الموضوعية للنص القرآني، عندها فقط يتضح بيان الخطاب وجهة مقصوديته على الأقل في مستوى لفظه دون الإشارة إلى معناه، فهذه الآية المثبتة نسبقها بدايتها في قوله تعالى: ﴿يَبْنَئُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالزُّكْرَةَ وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ وَآتُوا مِمَّا نَزَّلْنَا بِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِهِ وَلَا تُشْرِكُوا بِمِثْقَالِ ذَرَّةٍ فَاثْقُونِ وَلَا تَلْسَبُوا النَّسْرَ بِاللِّغْلِ وَتَكُونُوا مِنَ الْكَاذِبِينَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَآذِكُوا مَعَ الزَّكَاةِ﴾⁽⁶⁾، فلفظ الآية يخص نوعية المخاطب وهم بنو إسرائيل الذين أمروا بالصلاة والزكاة، وهما عبادتان كانتا في شريعتهم وشريعة غيرهم من الأمم، لكن قرائن أخرى تحدّد زمن الخطاب وأي فئة من بني إسرائيل عنها البارئ عز وجل في هذه الآية لأن القارئ يتصوّر مباشرة عند إطلاق هذه التسمية بأن المخاطب هم بنو إسرائيل في زمن موسى عليه السلام، إلا أن الصّوارف السياقية وأسباب النزول تثبت غير ذلك⁽⁷⁾، فقوله: ﴿وَأَقِيمُوا مِمَّا نَزَّلْنَا بِمَا مَعَكُمْ﴾ يحدّد المراد من إدراج الخطاب كله، فأغلب

(1) النساء 103

(2) آل عمران 18

(3) أحكام القرآن: الجصاص 1/27، ومفاتيح الغيب: الرازي 1/274

(4) ينظر المعاني اللغوية الموافقة لهذه الأوجه من لفظي الإقامة والصلاة ص 60 وص 77.

(5) البقرة 43

(6) البقرة 40-43

(7) ينظر العجّاب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، 1/294،

ط 1، 1997، دار ابن جوزي، الدمام، السعودية.

المفسرين على أن الضمير يعود على اليهود في زمن النبي ﷺ، الذين أمروا بالإيمان به والتصديق بنبوته، ولا يكون ذلك إلا بتطبيق مقتضيات شريعته.

فعندما يرد النداء في القرآن ب (يا بني إسرائيل) فهو يشمل اليهود عامة وأحبارهم، أما إذا خصص النداء ب (يا أهل الكتاب) فالمقصود في الغالب أحبارهم لمعرفة الخاصة بأمور الدين وأن قومهم تبع لهم⁽¹⁾، فاجتماع هذه القرائن يتضح أن اليهود في زمنه ﷺ خوطبوا بما خوطبت به أمة الإسلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، فهذا تأكيد لمعنى الصلاة، لأن صلاة اليهود لا ركوع فيها، فلكي لا يقولوا إننا نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله (واركعوا مع الرَّاكِعِينَ)، وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم في دين الله، ويجوز أن يكون الركوع الصلاة كما يعبر عنها بالسجود، فإن كان لفظ الركوع على ظاهره لا عموم فيه، حيث يعني الطاعة وانحاء الظهر لقصد التعظيم والتبجيل، فهو أمر بأن يصلوا مع جماعة المصلين⁽²⁾، لكي تكون نعمة شراكة في الأجر عند العبادة، وقد عرفت العرب معنى التعظيم والتبجيل في الركوع، حيث كانت تؤذيه لبعض كبرائها؛ قال الأعشى (من القريب):

إذا ما أتانا أبو مالك ركناله وخلعنا العمامه⁽³⁾

2-3 الدعوة إلى المحافظة على الصلوات:

- قال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁽⁴⁾: تعد هذه الآية حسب ترتيب آي الذكر الحكيم أول آية لها قراءة فقهية مباشرة لأحكام الشريعة الإسلامية، لأن الفقهاء احتكموا إلى القرآن والحديث والمدلول اللغوي في فهم آية كهذه وغيرها، لكن مدار خلافهم في الغالب يعود إلى الإجمال الذي يوشح ألفاظ لغة القرآن الكريم؛ فمنهم من يفهم دلالاته بالعودة إلى معانيه المعجمية ومنهم من يفهمه بدلالته الشرعية، فنظرتهم مثلا إلى فعل الأمر حافظوا مثبت في مطلع نص هذه الآية يمكن أن تحتل جميع المعاني اللغوية لهذا اللفظ وهي: عدم النسيان والتعهد ومراعاة الشؤون وعدم الغفلة والاستئمان والاستوداع، كقول عمر بن أبي ربيعة (ت 93هـ)⁽⁵⁾ (من الطويل):

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 1/434

(2) الكشاف: الزمخشري 1/277

(3) ديوان الأعشى ص 30.

(4) البقرة: 238

(5) هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي القرشي، أبو الخطاب التوفى سنة 93هـ، أرق شعراء عصره، من طبقة جرير والفردق، نفاه عمر بن عبد العزيز إلى (دهلك)، ثم غزا في البحر، فمات غرقا، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/539، والأغاني: الأصفهاني 1/70.

وَأَنْ تُحْفَظِي بِالغَيْبِ مِسْرِي وَتَمْسُحِي جَلِيْسَكَ طَرْفًا، فِي الْمَلَامِ كَلِيْلًا⁽¹⁾

كما يحتمل هذا الفعل معنى المواظبة والمداومة، نحو قول كثير عزة (من الطويل):

بِهَالِيْلٍ مَعْرُوفٍ لَكُمْ أَنْ تَفْضَلُوا وَأَنْ تُحْفَظُوا الْأَخْسَابَ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ⁽²⁾

وله معانٍ أخرى كالحرص: قال امرؤ القيس⁽³⁾ (من الكامل)

وَأَخْرَجِي لِإِخْوَاءِي ذِي مُحَافَظَةٍ، سَهْلِي الْخَلِيْقَةَ، مَا حَادِيَ الْأَصْلِي⁽⁴⁾

كما أشارت المعاجم إلى ظلال أخرى من المعاني بنزاح إليها هذا اللفظ: كالمراقبة والنذب عن المحارم، نحو قول حاتم الطائي⁽⁵⁾ (من المتقارب):

نَظَرْتُ بِعَيْنِيهِ، فَكَفَفْتُ هَيْئَهُ مُحَافَظَةً عَلَى حَسْبِي وَدِينِي⁽⁶⁾

وهناك معانٍ غير هذه في لغة العرب في نحو الوفاء بالعهد والتمسك بالوَدِّ، وساقوا لذلك قول حاتم الطائي: (من البسيط):

اللَّهِ يَعْلَمُ أَنِّي ذُو مُحَافَظَةٍ مَا لَمْ يَخْتِئِي خَلِيلِي يَنْتَفِي بِدَلَا⁽⁷⁾

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص312، ط1، 1971، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر.

(2) ديوان كثير عزة ص222

(3) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، المتوفى نحو80 قبل الهجرة، أشهر شعراء العرب، أخذ الشعر عن خاله المهلهل، وقاله وهو صغير، تنقل في أحياء العرب شاربيا طاربا لاهيا، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه وقتلوه، أجاره السموال، ثم قصد قيصر الروم، فمطله، ومات في طريق عودته في أنقرة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 52/1، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 107/1.

(4) ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص239، ط5، 1990، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) هو حاتم بن عبد الله بن سعد، بن الحشرح الطائي القحطاني أبو عدي، فارس، شاعر، جواد. جاهلي، يضرب المثل ببجوده، كان من أهل نجد وزار الشام فتزوج من ماوية بنت حجر الفسائية، ومات في عوارض جبل في بلاد طيء ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 235/1، والأغاني: الأصفهاني 363/17.

(6) ديوان حاتم الطائي، تحقيق: أحمد رشاد، ص50، ط3، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) المصدر نفسه ص40.

والحفاظ الطريقتي البين المستقيم الذي لا ينقطع⁽¹⁾.

فالدلالة اللغوية لاسم الفاعل تؤكد كل صورة من صور المعاني السالفة الذكر لما للصلاة من قيمة وتعظيم؛ فهي إن خلت من معنى لغوي مشار إليه يسقط حتماً من واجباتها شيئاً ما، والأمر بأدائها حُمل عمل الوجوب لأن كل أمر صريح في القرآن لم تقيده قرينة صارقة عن أصل إطلاقه فهو يفيد الوجوب⁽²⁾، كما هي الحال في هذا النص، لكن أي صلاة أمر المسلمون بالمحافظة عليها وقد تعددت بين ما هي مفروضة وبين ما هي من السنن الرواتب، وغيرها التي أمر المسلمون بالمحافظة عليها وتاديتها على الوجه المشروع دون تخصيص؟ في نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽³⁾، فقوله (الصلوات) في الآية الأولى يعني بذلك ما فرض من صلوات خمس في اليوم والليلة، لوجود (ال) العهدية التي جمعتهم وميزتهم عن غيرهم ممن ذكروا جمعاً في الآية الثانية، أما قوله ﴿وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى﴾ تخصيص من عموم مقيد لا يخرج عن تلك الصلوات الخمس المعلومة بالضرورة في شريعة الإسلام، فهذا التخصيص من نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾⁽⁴⁾، حيث ذكر عموم الملائكة ثم ثنى بالإشارة إلى أسماء بعينها لمقامها ورفعها، والملاحظ أن آية الأمر بالمحافظة على الصلاة لاسيما الصلاة الوسطى لم تبق على خصوصيتها المطلقة، بل جاء ما يعم معناها من جديد؛ فالخمس صلوات عدد لا بد فيه من تعيين، فأي الصلوات يصدق في شأنها الوصف بالوسطية؟ وقبل التفصيل في شأن هذه الإحالة الدلالية لا بد أن نعرف ما المقصود بالوسطى كمفردة لها معانيها المعجمية:

(الوسط، بالتحريك، اسم لما بين طرفي الشيء وهو منه، كقولك قبضت وسط الحبل وكسرت وسط الرمح وجلست وسط الدار، ومنه المثل: يرتعي وسطاً ويريض حجرة⁽⁵⁾، أي يرتعي أوسط المرعى وخياره ما دام القوم في خير، فإذا أصابهم شر اعتزلهم وريض حجرة أي ناحية منعزلاً عنهم)⁽⁶⁾.

(1) العين: الخليل 198/3 واللسان: ابن منظور 441/7

(2) ينظر الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفاعي العاني، ص 83، ط 1، 2007، دار الحجة، دمشق، سوريا. و الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين: ياسين جاسم الحميد، ص 41، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 2001، بيروت، لبنان.

(3) المؤمنون 9

(4) البقرة 98

(5) مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد/2/415، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(6) الصحاح الجوهري 975/3

وسط: وَسَطْتُ الْقَوْمَ أَسِطَهُمْ وَسَطًا وَسِطَةً، أَي تَوَسَّطْتَهُمْ؛ قَالَ الْقَتَالُ الْكَلَابِيُّ (ت 70هـ) (1)
(من الكامل):

مِنْ وَسَطٍ جَمَعَ بَنِي قُرَيْظٍ بعدما هَتَفَتْ رَيْبَعَةٌ يَا بَنِي خَوَابِ (2)
وَفَلَانٌ وَمِيسِطٌ فِي قَوْمِهِ، إِذَا كَانَ أَوْسَطَهُمْ نَسَبًا وَأَرْفَعَهُمْ مَحَلًّا.

قال العرجي (ت 120هـ) (3) (من الوافر):

كَأَنِّي لَمْ أَكُنْ فِيهِمْ وَسِيطًا ولم تُكْ نِسْبَتِي فِي آلِ عَمْرِو (4)
والإصبع الوُسْطَى.

والتوسيط: أن تجعل الشيء في الوسط، وقرأ بعضهم (5): (فَوَسَّطْنَاهُ بِهٖ جَمْعًا) (6). والتوسيط: قطع الشيء نصفين. والتوسط بين الناس، من الوساطة. والوسط من كل شيء: أغذله، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ﴾

(1) هو غبيد بن مجيب بن المضرحي من بني كلاب بن ربيعة شاعر فتاك بدوي من الفرسان يكتسب أبا المسيب أدرك أواخر الجاهلية وعاش في الإسلام إلى أيام عبد الملك بن مروان توفي 70هـ ينظر ترجمته الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/694، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 24/139 والمؤتلف والمختلف: الأمدى ص 218.

(2) ديوان قتال الكلابي، تحقيق: إحسان عباس، ص 61، دط، 1989، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

(3) هو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان الأموي القرشي، أبو عمر، المتوفى نحو 120هـ شاعر غزل مطبوع، ينحو منحى عمر بن أبي ربيعة، وكان من الأدباء الظرفاء الأسخياء، ومن الفرسان المعدودين، لقب بالعرجي لسكنائه قرية (العرج) قرب الطائف، مات في سجنه، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/560 والأغاني: الأصفهاني 1/369.

(4) ديوان العرجي (عبد الله بن عمر)، تحقيق: خضر الطائي، ص 69، ط 1، 1956، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، العراق.

(5) الذين قرؤوا بهذا الوجه هم أبو حيوة وابن أبي عيلة وعلي وزيد بن علي وقادة وابن أبي ليلي وابن مسعود وعمرو بن ميمون وأبو رجاء وأبو البرهم، ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 10/542.

(6) العاديات 5

جَمَلْتُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴿١﴾، أي عدلاً؛ ويقال أيضاً: شيءٌ وَسَطٌ، أي بين الجيد والرديء. ووَاسِطَةُ القلادة: الجوهر الذي في وَسَطِهَا، وهو أجودها. ووَاسِطُ الكُورِ: مُقَدِّمُه، قال طَرَفَةُ (ت 60 ق هـ) ⁽²⁾ (من الطويل):

وإن شئت سَأَمَىٰ وَوَاسِطَ الكُورِ رَأْسُهَا وَعَامَتٌ بِفَضْبَيْهَا نَجَاءَ الحَفْيَدِ ⁽³⁾

أوسط الشيء أفضله وخياره كوسط المرعى خيرٌ من طرفيه، وكوسط الدابة للركوب خير من طرفيها لتمكن الراكب؛ ولهذا قال الراجز:

إذا رَكِبْتَ فاجعلاني وَسَطًا إني كَسِيرٌ لَا أُطِيقُ العُنْدَا ⁽⁴⁾

فهذه المعاني على اختلافها لكلمة (وسطى) في اللّغة أحوالت تركيب الصلاة الوسطى إلى مفترق دلالي تفرّع إلى أنّ هذه الصلاة المقصودة وسط في العدد، لأنّها خمس صلوات تكتنفها اثنان من كلّ جهة، أو أنّها وسطى من الوسط وهو العدل والخيار والفضل؛ كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَمَلْتُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَرْسَلْنَا رَأْسًا لَّكُلِّ لُؤْلُؤًا مِّنْ حَبْرٍ﴾ ⁽⁵⁾، يعني الأفضل في الآيتين. أو أنّها وسط من الوقت ⁽⁶⁾، وهذا هو محلّ الخلاف في تحديد جنسها بين الفقهاء؛ فمنهم من رأى أنّها صلاة الظهر، ومنهم من رأى أنّها صلاة العصر، وهناك من رأى أنّها صلاة المغرب، وذهب آخرون إلى أنّها صلاة العشاء الآخرة، ومنهم من قال أنّها صلاة الصبح، في حين رأى بعضهم الآخر أنّها صلاة الجمعة، بينما رأى كثير من المجتهدين أنّها غير معيّنة ⁽⁷⁾ لحكمة إلهية اصطفت صلاة ما من هذه الصلوات دون غيرها، ولم يكن هذا الاختيار من صلاحية المكلفين من المسلمين لكي يجتهدوا في العبادة والطاعة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وما اختلاف هذه الآراء على هذا النحو إلا لكون أصحابها تمسكوا بمعنى من المعاني، فاحتجوا لها بحجج تتضاحد فيما بينها من مذهب

(1) البقرة 143

(2) هو طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي أبو عمرو، شاعر جاهلي من شعراء المعلّقات توفي 60 قبل

الهجرة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/138 والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/182

(3) ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلام الششمري، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللّغة العربية، ص 28، دط، 1975، دمشق، سوريا.

(4) البيت بلا نسبة ينظر الصحاح: الجوهري 3/975 ولسان العرب: ابن منظور 3/307

(5) القلم 28

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 1/298-299

(7) أحكام القرآن: الجصاص 1/536

إلى آخر، ولم يقف الخلاف عند هذا الحد في مدلول آية كهذه عند طرف نصّها الأول، بل نشأ خلاف آخر عند قراءة الفقهاء لطرف الآية الثاني وهو قوله تعالى: ﴿وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، فالمعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها عند تحديدها في المعاجم العربية تفترض أن لا يكون الجمع وارداً بين لفظ الإقامة والقنوت، لأن كليهما يحتمل أن يدلّ بلفظه على معنى مطابق للفظ الثاني؛ فالقيام قنوت والقنوت قيام، لهذا حدث تعارض في فهم هذا النص، إذ كيف تمّ الجمع بين هذين اللفظين المتقاربين في الدلالة على شيء واحد هو أقرب إلى نمط هيئة الإنسان عند تأدية الصلاة، ولا يعني هذا أنّ معاني اللّغة العربية قاصرة على أن ترسم حدوداً لكلّ لفظ على حدة وإن كان من المترادف، فلو تمّ تطبيق هذه الفرضية على أنّ القيام والقنوت بمعنى واحد في المعجم اللغوي، فالسياق كفيلاً بإنشاء فروق دلالية تكون فاصلة بينهما، فاحتمال اللفظ لأكثر من عشرة معان يوسّع من دائرة التأويل لاختيار معنى دون آخر، لا لتفضيله وتخصيصه بل لوجود ما يؤكد الاختيار الذي ذهب إليه المؤلّ، ففي مثل هذا الموضع إن كان القنوت بمعنى القيام فهو توكيد له إذا حُصر لفظ القيام في معنى الانتصاب، لكن صدر الآية يدلّ على تمام طاعة تستوجب تأدية أكثر من فعل يزيد في ثوابها، فليس القائم عند تأدية العبادة كالقاعد أو المضطجع، وهذا ما يجعل احتمال التوكيد وارداً دون الالتفات إلى معاني القيام التي تعدّت هي الأخرى وتنوّعت استخداماتها في أيّ الذكر الحكيم، فلنوّمت عملية مطابقة جميع المعاني التي يحتملها كلّ لفظ كلفظي القيام والقنوت لزيد ذلك من اتّساع دائرة توجيه معنى هذا النصّ وغيره.

2-4 ما استخدمت فيه كنايات الألفاظ عن الصلاة:

قال تعالى: ﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾⁽¹⁾: كلّ لفظ من الألفاظ اللّغة يمكن أن تتجدّد معانيه المعجمية بالنظر إلى واقع الاستخدام حينما تتطوّر اللّغة، أو أنّ معاني هذا اللفظ تتغيّر إذا ما أدرجت ضمن سياق ما يعمل على التقييد والتحديد والضبط، فالتعدّد سمة غالبية في الألفاظ اللّغة، لهذا تنوّعت قراءات النصوص بما في ذلك النصّ الشريف الذي كان للّغة كبير الأثر في تحديد دلالات آياته بالعودة إلى معنى من المعاني التي أقرّها المعجم العربي؛ ففي هذه الآية المثبتة كلمتان هما عدّة معان سبقت الإشارة إليها، فلفظ التسبيح يحتمل التنزيه والتعظيم والتبجيل والصلاة، فلم لا يكون في هذه الآية بمعنى الصلاة لوجود لفظ السجود، فالانتقال من العامّ إلى الخاصّ استخدام مألوف في أساليب اللّغة العربية بل إنه هو الأصل، لكنّ

(1) الحجر 98

ابن العربي (ت 543هـ) ⁽¹⁾ ذكر أن التسييح على إطلاقه هو ذكر الله تعالى بما هو عليه من صفات الجلال والتعظيم بالقلب اعتقاداً وباللسان قولاً والمراد به هاهنا الصلاة ⁽²⁾، فهو لما رأى اجتماع هذه الخصائص في لفظ التسييح والتي لا يتأتى إتيانها إلا في عبادة الصلاة، أشار إشارة التيقن من أن المعنى المراد هو الصلاة، ووافق في ذلك القرطبي ⁽³⁾ (ت 631هـ) ⁽⁴⁾، إلا أن وجود لفظ السجود في الآية نفسها جعل معظم المفسرين ينصرفون عن هذا التوجيه لمعنى التسييح، إذ تركوه على ظاهره ووجهوا لفظ السجود على أنه هو الصلاة لكي يستقيم لهم المعنى الذي ينطلق من الخصوص إلى العموم، حيث ذكر التسييح والحمد وهما من متعلقات الصلاة، ثم جيء بلفظ السجود ليكون كناية عن الصلاة، فمثل هذه الآية كمثل نص سابق جاء فيه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَزْكُوا مَعَ الرِّكْبَيْنِ﴾ ⁽⁵⁾، حيث ذكر الصلاة ثم شي ذلك بذكر ركن من أركانها وهو الركوع، فالذين ذهبوا هذا المذهب أرادوه ليخرجوا بهذا الوجه من دائرة السجود الحقيقي لكي لا يكون موضع سجدة من سجدة تلاوة المفروضة، فإن كان هذا الوجه جائزاً وله أكثر من دليل فابن العربي رآه سجوداً حقيقياً على أنه سجود تلاوة، وخالف عموم المفسرين فسجد في هذا الموضع ورأى الإمام بحراب زكريا من البيت المقدس يسجد في هذا الموضع من الآية، كذلك عند قراءته له في تراويح رمضان ⁽⁶⁾، وما يعضد مذهب الذين قالوا بأن التسييح في هذه الآية بمعنى الصلاة هو ما جاء عليه بقية الآيات التي ذكرت لفظ التسييح وكان المراد الصلاة لارتباطها بمواقيت زمنية كما سيأتي، وأما الذين قالوا بأن (السجود هنا هو الصلاة) ⁽⁷⁾ والساجدون هم المصلون، جعلوا المعنى دم على الصلاة أنت ومن

(1) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي الحافظ المالكي المتوفى سنة 543هـ من حفاظ الحديث، ولد في إشبيلية وولي قضاءها ومات بقرب فاس ودفن فيها؛ من آثاره: (الإنصاف في مسائل الخلاف) و(المحصل في علم الأصول) و(عارضه الأحوذ في شرح الترمذي) ينظر ترجمته: تذكرة الحفاظ، ص 1294، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي 1/ 141.

(2) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 115

(3) هو محمد بن عمر بن يوسف أبو عبد الله القرطبي الأنصاري المالكي، المتوفى 631هـ، من آثاره: (الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى)، (التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة)، (الجامع لأحكام القرآن)، ينظر ترجمته: طبقات المفسرين: الأدنوي ص 226، وطبقات المفسرين: السبوطي ص 60.

(4) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 10/ 43

(5) البقرة 43

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 115

(7) نقل هذا التفسير عن ابن عباس و الضحاك ومقاتل؛ ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 6/ 449. وزاد المسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، 4/ 423، ط 3، 1404هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

معك⁽¹⁾، وقريب من هذا تأويلهم لمعنى السجود في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطِئُهُ وَاسْتَجِدُّ وَأَقْرَبُ﴾⁽²⁾، حيث ذكر الرازي أن أغلب أهل التأويل فهموا من لفظ (اسجد) صل⁽³⁾، قد كان منهم ذلك الفهم لوجود صدر لهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَتَّبِعُ عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾⁽⁴⁾.

فالذي يتجراً على اعتراض سبيل المصلين ومنعهم من أدائها لا بد أن يغاظ ولو بإعادة الأمر بتأدية هذه الشعيرة، حتى وإن كان الدال عليها ركناً منها هو أشد وقعا عند رؤيته في نفس المعترض أو الناهي، لأن الذي يسجد يريد من وراء ذلك تمام الطاعة والخضوع، وهذا أحد معاني السجود التي أشرنا إليها سابقاً.

3- فضل تقديم الصلاة عما سواها والاصطبار عليها؛

3-1 تقديم الصلاة أولوية في باب الخيرات:

قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيَّهَا فَاسْتَيْقُوا الَّتِي بَرَّتُمْ﴾⁽⁵⁾: لا يوجد أي دليل على إمكانية ورود لفظ الصلاة ومقتضياتها في هذه الآية، إذ جاء اللفظ عامّاً في الخيرات كلّها، لكن كيف فهم الفقهاء وعلماء الأصول أن الآية جاءت لتبيّن فضل الصلاة بوصفها مقدّمة كلّ خير يرتجى، وأنها أولوية إذا ما اجتمعت الخيرات إلّا في باب الضرورة التي تقضي ما كان أوّلاً في الشرع، فقراءة النص على ظاهره يحيل أوّل ما يحيل على وجهة هي في حقيقتها قبلة المسلمين الذين ارتضاها لهم ربّهم، وقد كانوا من قبل متجهين إلى الشام حيث بيت المقدس ثم صرّفت أبصارهم إلى البيت الحرام ليكون القبلة الجديدة التي كانت مطمح نفس النبي ﷺ، وهذا ما سيأتي توضيحه عند الحديث عن أثر القبلة في إقامة عبادة الصلاة، أمّا استخراج شعيرة الصلاة بوصفها هي أوّل المراد من قوله تعالى: ﴿فَاسْتَيْقُوا الَّتِي بَرَّتُمْ﴾ فيعود إلى أن الصلاة في حدّ ذاتها خير لاجتماع كلّ الفضائل فيها، ولما كانت كذلك في أولوية التقديم احتجّ بالنص في أن تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التأخير، وهذا دليل على أن الأمر على الفور لا على التراخي، وأن جواز التأخير يحتاج إلى دلالة، وذلك أن الأمر إذا كان غير مؤقت فلا محالة عند الجميع أن فعله على الفور من الخيرات، فوجب بمضمون قوله تعالى: ﴿فَاسْتَيْقُوا الَّتِي بَرَّتُمْ﴾ إيجاب تعجيله لأنه أمر يقتضي

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 73/13.

(2) العلق 19.

(3) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي 226/11.

(4) العلق 9-10.

(5) البقرة 148.

الوجوب⁽¹⁾، وقد رأى الشافعي أن أداء الصلاة في أول وقتها أفضل⁽²⁾، خلافاً لأبي حنيفة (ت 150هـ)⁽³⁾ الذي رأى أن تأخيرها أولى لأنه وقت الوجوب⁽⁴⁾، واستشهد الشافعي على ذلك بمجموعة من التصوص أغلبها قرآنية ليوضح المعنى بما يفسره من داخل النص الشريف ذاته، وأدلته التي ساقها في ذلك قوله تعالى:

﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾⁽⁵⁾، ومعناه على ما يوجب المغفرة، والصلاة أيسر السبل إلى ذلك، والشاهد الثاني قوله تعالى: ﴿وَالسَّيِّئُونَ الشُّيُوءَ أُولَئِكَ الْمَقْرُونَ﴾⁽⁶⁾ ولا شك أن المراد منه السابقون في الطاعات والصلاة أولاها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، ودليله الثالث قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁷⁾، والمعنى وسارعوا إلى ما يوجب المغفرة، ولا شك أن الصلاة كذلك، فكانت المسارعة بها مأمورة، ولا يكاد يظهر الفصل في إعادة المعنى بين آبي الحديد وآل عمران إلا ما يدل عليه قياس الحركة في القيام بالمسارعة أو المسابقة، والدليل على ذلك مدح رب العزة لأنبيائه في قوله تعالى:

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾⁽⁸⁾، والصلاة من الخيرات لقوله ﷺ: (خير أعمالكم الصلاة)⁽⁹⁾ وأقوى دليل على أن مطلق الأمر يفيد الوجوب قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا تَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدًا أَمْرُكَ﴾⁽¹⁰⁾ فمن هذا الاستفهام الذي فيه توبيخ واستنكار يُستنتج أن الأمر كان للوجوب ليستحق من ثمة تاركه الذم، وإلا كان بإمكان إبليس أن يقول لله أنت لم تلزمني بالسجود إلزاماً، فعلام الإنكار والتوبيخ؟ فإذا ثبت الذم على ترك

(1) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: قححي الدريني ص 543.

(2) أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهراصي، أشرف على تحقيقه: لجنة دار الكتب العلمية، 22/1، دط، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) هو النعمان بن ثابت بن زوطي، الإمام أبو حنيفة التميمي الفقيه المجتهد التقي الورع، المتوفى سنة 150هـ، ينظر ترجمته: تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي 13/323 وفيات الأعيان: ابن خلكان 5/405، والجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء، ص 26، دط، دت، مير محمد كتب خان، كراتشي، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد 1/227.

(4) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 2/165.

(5) الحديد 21

(6) الواقعة 10-11

(7) آل عمران 133

(8) الأنبياء 90

(9) ونص الحديث: (ثم سددوا وقاربوا واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن)؛ ينظر صحيح ابن حبان 3/311

(10) الأعراف 12

المأمور ثبت أن الأمر للوجوب⁽¹⁾، وكان بإمكانه عز وجل أن يهمل إبليس ليسجد وقتنا أطول، لو لم يكن أمره يستوجب الإنجاز مباشرة عند إصداره⁽²⁾.

فنص الآية في قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِرُّوا الْعَرَبَاتِ﴾ نسيج من المعاني حاكي على منواله العلماء التخريج الدلالي والفقهية نفسيهما في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُتَّقِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَضِيرِينَ﴾⁽³⁾. فهذه الآية في عرف أحكام الفقه عندهم تحتل وجها من وجوه القياس على سابقتها التي تقدم الصلاة على سائر الطاعات، وأنها هي المقصودة بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقِيمِينَ﴾، أي الذين يسارعون في القдом عليها في وقتها ويستبقون على تأديتها في محل إقامتها، وأن موالة الإمام في الصف الأول مقام يزيد من رفعة المتقدم لأداء هذه الشعيرة في المسجد، والعكس مع الذي يتأخر بحسب رتبته⁽⁴⁾، فكان هذا القياس حملا على لفظ يسارعون ويسابقون ويستقدمون، فكلها مراتب تفاضل في الأعمال، واختار الفقهاء أن تكون الصلاة دون غيرها⁽⁵⁾، على الرغم من وجود عبادات أخرى كالجهاد والحج مثلا، ولحمل هذه الآية على جميع أوجه الخير وفضل كل متقدم أولى من قصرها على الصلاة أو غيرها لعدم وجود دليل يمكن استخراجه من سياق الآية، وإن كان هناك من وجد لها دليلا بعد من أدلة الإثبات في سياق الموقف وهو ما يعرف بسبب النزول⁽⁶⁾. ونظير آبي البقرة والحجر آية آل عمران في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصْرًا وَأَوْصَارًا وَزَابِقًا وَأَنْقَرًا اللَّهُ لَمَلِكُمْ تَنْقُوحًا﴾⁽⁷⁾؛ يقوم نص هذه الآية على دعامين من دعائم أسس الألفاظ العامة التي تحتل أكثر من وجه، حتى وإن وردت في السياق؛ لأن السياق اللغوي غير كاف في تحديد دلالة الألفاظ دائما، والشاهد على ذلك ما نطقت به مدلولات ألفاظ هذه الآية؛ فلفظ الصبر والرباط من الألفاظ التي تشع

(1) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص 422، ط 2، 2000، دار السلام، القاهرة، مصر.

(2) ينظر مجموع الأوجه التي استدلت بها العلماء على أن المقصود بهذه الآية هي الصلاة بوصفها أولوية في باب الطاعات؛ مفاتيح الغيب: الفخر الرازي ص 114-116.

(3) الحجر 24

(4) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية 302/8

(5) أحكام القرآن: ابن العربي 102/3

(6) ينظر ما ذكره العلماء في سبب نزول هذه الآية الذي كان مرتبطا بالصلاة أصلا: لباب النقول في أسباب النزول: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دتح، ص 131، دط، دت، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان.

(7) آل عمران 200

لأكثر من معنى، فالصبر مثلا مطلوب في كلّ شدة ماديّة أو معنوية؛ وفي نحويهما قال قيس ليلى (ت 68هـ)⁽¹⁾ (من الطويل):

صاصيرُ للمقدورِ يا أمّ مالك واعلم أنّ الصبرَ مُرُ المذاقِ⁽²⁾

فهذا بيت يصوّر عناء من المعاناة التي يلاقيها كلّ ذي صباية مشغوف بامرأة، كما هي الحال في حياة المجنون الذي عرّف بطول صبره الذي كابد، حتّى بدت آثاره النفسية على جسده، وعمّا قيل في معاني الصبر الماديّة قول الأعشى (من الطويل):

تناهتْ بئسُ الأخرارِ إذ صَبِرَتْ لهم فوارِسُ من شَيِّبانِ غُلِبَ فوَلَسَتْ⁽³⁾

فمظاهر الصبر في البيت تكمن في مقارعة الأعداء بالسيوف واجتياحهم بالقتل دونما روية تشبط عزيمة المقاتل. فنبات المقاتل وخصمه شكل من أشكال الصبر الماديّ لما يلاقيه من أهوال، أمّا لفظ الرباط فهو على الدّرجة نفسها في تحمّل أكثر من معنى، منها: المواظبة والثبات وملازمة الثغر، كما يطلق في الأصل على ما يشدّ به⁽⁴⁾، وهنا يتجلى اجتهاد المفسرين حين أرادوا إدراك المعاني التي أوحى بها اللفاظ الآية، ولعلّ اللفظتين الأوليين قد نسرتنا انطلاقا مما أوحينا به من معنى لغوي، خلاف اللفظة الأخيرة التي فسّرت بمعنى حمل الجسم على فعل الطاعة، وهي هنا الصلاة⁽⁵⁾، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: هل احتكم أصحاب هذا الرأي إلى المدلول اللّغوي والاستخدام الشائع، ذلك أن المرابطة تكون حال الجهاد، أم أعملوا الحديث الذي صحّح عن النبي ﷺ والذي ذكرت فيه هذه اللفظة مقرونة بالصلاة، وهو قوله ﷺ: (ألا أدلكم على ما يحو به الله من الخطايا ويرفع به الدرجات؛ إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط فذلكم الرباط فذلكم الرباط ثلاثا)⁽⁶⁾، بل يمكن أن

(1) هو قيس بن الملوح بن مزاحم العامري، شاعر غزل من التميمين، من أهل نجد وصاحبه ليلى، توفي سنة 68هـ، ينظر ترجمته: اشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/ 549، والأغاني: الأصفهاني 2/ 3

(2) ديوان قيس بن الملوح، جمع وتحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ص 145، دط، دت، مكتبة مصر، القاهرة، مصر.

(3) ديوان الأعشى ص 33

(4) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 2/ 549

(5) جمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 2/ 706 واحكام القرآن: ابن العربي 1/ 399-400

(6) صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، 1/ 5، دط، 1970، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان. والمستدرک على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الحاکم

النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 1/ 191، ط 1، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

تساءل لم خصت الصلاة من دون باقي الأعمال، فالحديث يظهر أن أفعال الخير الثلاثة مجتمعة هي المشكلة لمعنى الرباط؟.

2-3 ما دلّ فيه الوصف على منزلة الصلاة:

لما أشارت الآيات السابقة إلى ما يتعلّق بأصل الحكم في إقامة الصلاة وما ينجرّ عنها من واجبات وسنن، أضيف إلى هذا الحكم وصف لازم يبيّن أنّ ليس كلّ مصلّ هو مقيم لها، على ما بيّنته الآيات السابقة في وجوب أدائها، وكذلك كان الشأن مع من أقامها وحرص عليها؛ فالوصف ظاهر في الحالتين إيجاباً وسلباً، قال تعالى: ﴿إِلَّا الصَّالِينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾⁽¹⁾، فلو تمت العودة إلى المعاجم لاستبعدت أغلب آراء الفقهاء الذين يقيّدون النص بما لهم من حديث شريف أو حكم فقهي استنبطه المجتهدون عند قراءتهم للنص الشريف بظاهر لفظه أو بخفي معناه، فمادة (د و م) في المعاجم تحيل على معان أهمّها: السكون وامتداد الزمان على الشيء، والتحليق في الهواء والتأني في الأمر واللزوم⁽²⁾، وقد تضمّن بيت لكعب بن زهير (ت 26هـ)⁽³⁾ معنى السكون حيث عبّر عليه بقوله (من الوافر):

نَجِيشٌ عَلَيْنَا قَدْرُهُمْ فَكَلِمَةٌ
وَنَفْثُهَا عُنَّا إِذَا حَمَيْتُهَا غَلًّا⁽⁴⁾

فغليان القدر لا يسكنها إلا إطفاء النار عنها أو صب الماء عليها، فتسكن حركة الاضطراب، فأين هذا المعنى اللغوي من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾، لو لم يعط بعد آخر للصلاة عند الخشوع فيه، حيث تكون السكينة والوقار على مؤديها حينما يطيلها ولا يسرع في تأديتها، فهذا أحد الأوجه اللغوية التي إن أرادها الفقيه وجد لها صدقاً في النص، إذا ما ابتغى لها تحريماً مقتضى من مقتضيات المعاني الخفية، والقياس على ذلك وارد في بقية الأوجه، وإن كان أوضحها اللزوم وطول الثبات عليها⁽⁵⁾، ومنه استنبط المجتهدون معنى المحافظة الذي لم يرد صراحة في المعاجم، إلا أنّ ثمة آية أخرى سبقت في الذكر الحكيم

(1) المعارج 22-23

(2) الصحاح: الجوهري 4/1560

(3) هو كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني، أبو المضرّب المتوفى نحو 26هـ شاعر عالي الطبقة من أهل نجد. له شهرة في الجماهيلية والإسلام. هجا النبي ﷺ ثم جاءه مستأثماً وقد أسلم فعفا النبي ﷺ عنه وخلع عليه برده، كان أبوه وأخوه مجير وابنه عقبة وحفيده العوام شعراء؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء 1/160، والأغانى 17/87-97.

(4) ديوان كعب بن زهير، تحقيق: علي الفاعور، ص 148، دط، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(5) فاختيار ابن العربي أنّ المعنى في الآية جامع لكلّ شيء يدلّ على المحافظة على الصلاة وعلى مواقيتها وعلى فرضها ونفلها؛ ينظر أحكام القرآن: ابن العربي 1/4310

أشارت إلى صفة المحافظة على الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ يَخْفَوْنَ﴾⁽¹⁾، فدلّ عموم المحافظة على الصلاة بأنه لفظ جامع يندرج ضمنه فعل الدوام الذي لا يرتبط إلا بالصلاة نفسها عند إقامتها دون سوابقها ولواحقها⁽²⁾، وهذه العلاقة بين الدوام والمحافظة لا يستهجنها المعنى اللغوي سواء كان منفرداً أو ضمن سياق، والدليل أن هذا التركيب قد تكرر هو نفسه في سورة المعارج بصيغة الإفراد حيث قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ يَخْفَوْنَ﴾⁽³⁾، إلا أن المفارقة في تحديد المعاني عند المجتهدين تكمن في ربطهم العلاقة بين الدوام والالتفات لكي يتسنى لهم تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽⁴⁾، حيث استفاضوا في نقل معنى الالتفات من الدوام إلى السهو، وأوردوا رأياً لعقبة بن عامر الجهني⁽⁵⁾ يرى فيه أن الدوام في آية المعارج يعني عدم الالتفات في الصلاة⁽⁶⁾، لأن ذلك شاغل عنها يلهي القلب عن إدراك حقيقة الأداء في هذه العبادة، وعدم الإدراك في الصلاة لفعل من أفعالها أو كلها يسمى سهواً، ودرجات السهو تختلف باختلاف المعاني اللغوية لهذا اللفظ الذي يفيد النسيان والغفلة وذهاب القلب إلى غيره والسكون واللين والسهولة والخفاء⁽⁷⁾؛ قال أبو العتاهية (ت 211 هـ)⁽⁸⁾ (من المنسرح) يشخص معنى من هذه المعاني:

الصَمْتُ، فِي غَيْرِ فِكْرَةٍ، سَهْوٌ، وَالْقَوْلُ، فِي غَيْرِ حِكْمَةٍ، لَفْوٌ⁽⁹⁾

أي أن الصمت إذا لم يصاحبه تدبّر وتفكير فهو شرود وغفلة وذهول، شأن المصلي الذي يشرد في صلاته بأن يصرف ذهنه إلى أشياء أخرى تنسيه ما هو فيه من عبادة، حتى أنه لا يذكر عدد ما صلى وما قرأ،

- (1) المؤمنون 9
- (2) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي 263/8
- (3) المعارج 34
- (4) الماعون 5
- (5) هو عقبة بن عامر بن عيسى بن عمرو بن عدي بن عمرو بن رفاعة بن مودوعة بن عدي بن غنم بن الربعة بن رشدان بن قيس بن جهينة الجهني الصحابي المشهور، روى عن النبي كثيراً، روى عنه جماعة من الصحابة والتابعين منهم ابن عباس وأبو أمامة وجبير بن نفير، وهو أحد من جمع القرآن، مات في خلافة معاوية، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 272/2 والإصابة: ابن حجر 4/520.
- (6) جامع البيان: الطبري 80/29
- (7) ينظر: العين: الخليل 71/4 واللسان: ابن منظور 406/14
- (8) هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني العنزي أبو إسحاق الشهر بأبي العتاهية، المتوفى سنة 211 هـ، ينظر الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/779 وطبقات الشعراء: أبو العباس عبد الله بن المعتز، تحقيق: صلاح الدين الهوارى، ص 208، ط 1، 2002، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- (9) ديوان أبي العتاهية، تحقيق: شكري فيصل، ص 478، دط، 1965، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

لهذا استخلص الفقهاء عدّة أحكام في مسألة السّاهي الذي يخطأ متعمّداً أو تلهو نفسه، وكلّها مظاهر من مظاهر السّهو، لها ما يجبرها في الصلّاة ويصحّحها وأعلى درجات السّهو أن يكون المصلّي قد خرج من عبادته دون أن يعي آثار فعله، فتجب في حقّه إعادة الصلّاة إذا لم يستطع مراجعة نفسه ويتحقّق من نوعيّة أخطائه وزلاته التي تنتج عن سهوه، فتعدّد الأحكام يمكن أن يزيد ويتنوّع إذا لم يحدث الفصل بين معاني تكاد تكون متطابقة كالسّهو والنسيان والغفلة؛ قال أبو هلال العسكري (ت400هـ)⁽¹⁾: (الفرق بين النسيان والسّهو أنّ النسيان إنّما يكون عمّا كان، والسّهو يكون عمّا لم يكن. تقول: نسيت ما عرفته ولا يقال: سهوت عمّا عرفته، وإنّما تقول: سهوت عن السجود في الصلّاة، فتجعل السّهو بدلا عن السجود الذي لم يكن، والسّهو والمسّهو عنه يتعاقبان. وفرق آخر أنّ الإنسان إنّما ينسى ما كان ذاكرًا له، والسّهو يكون عن ذكر وعن غير ذكر؛ لأنّه خفاء المعنى بما يمنع به إدراكه، وفرق آخر وهو أنّ الشيء الواحد محال أن يسهى عنه في وقت ولا يسهى عنه في وقت آخر، وإنّما يسهى في وقت آخر مثله، ويجوز أن ينسى الشيء الواحد في وقت ويذكره في وقت آخر، أمّا الفرق بين السّهو والغفلة؛ أنّ الغفلة تكون عمّا يكون والسّهو يكون عمّا لا يكون. تقول: غفلت عن هذا الشيء حتّى كان، ولا تقول: سهوت عنه حتّى كان، لأنك إذا سهوت عنه لم يكن، ويجوز أن تغفل عنه ويكون، وفرق آخر أنّ الغفلة تكون عن فعل الغير، تقول: كنت غافلا عمّا كان من فلان، ولا يجوز أن يسهى عن فعل الغير)⁽²⁾. فكلّ الأعراض والأحوال تنتاب المصلّي الذي لا يجتمع شتات قلبه وذهنه عند الإقبال على هذه العبادة، وله بعد ذلك إن مرّ بحال من هذه الأحوال أن يبني حكما يترتب عن نسيانه أو غفلته أو سهوه هذا عند القيام للصلّاة، أمّا إذا تمّ الرّبط بينها وبين متمماتها كالوضوء مثلا، فإنّ دائرة كثرة الأحكام تتسع عند الاحتكام إلى معنى من معاني كلّ لفظ من الألفاظ السّابقة، وهذا ما سيّضح عند تناول بقية متعلّقات الصلّاة وما يرتبط بها من نوافل وأذكار وأماكن عبادة في المباحث الآتية من هذا الفصل.

(1) هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري أبو هلال الشاعر الأديب الناصر الفقيه، المتوفى 400هـ، من آثاره: جهرة الأمثال وكتاب الصناعتين، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي/4/ 189 وبغية الوعاة: السيوطي/2/ 329

(2) الفروق اللغوية: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ص 111-112، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المبحث الثاني

أحكام الطهارة

قلّما انفصلت العبادة البدنية والروحية عن الطهارة الحسيّة والمعنوية لكونهما في مقدّمة تخليص البدن وباطنه من كلّ درن يحول دون التقرّب من المعبود، حتّى وإن لم يكن على سبيل الحقيقة عند أولئك الذين أشركوا، لأنّهم عند تقرّبهم من الآلهة ابتغاء الزلفى والحظوة التي تكون في العادة طلباً لمنافع دنيوية، فهؤلاء المشركون يحاولون أن يخلصوا الدّعاء بتنقية خوالج أنفسهم من أيّ شيء يمكن أن يحول دون استجابة دعواهم، ولم يكن عادة اعتماد الطهارة بنوعها سلوك كلّ عابد في الديانات القديمة، لوجود من اعتقد بأنّ عدم التطهر والنظافة شكل من أشكال الترفّع عن زينة الدّنيا وزخرفها، فالتجرّد التام للعبادة عندهم كان يمثّل منحنى آخر من منحى الزهد المفرط الذي يستبعد كلّ ما بيد النّاس من غير العباد، بما في ذلك نظافة البدن، ولا تتحقّق طهارة الباطن عندهم إلّا إذا ما انسلخوا عن واقع ما يعيشه بقيّة النّاس.

ولم تتغيّر هذه الصورة إلّا بعد مجيء الإسلام الذي أعاد للعبادة جوهرها الذي يقوم على طهارة النفس والبدن معاً، لتكتمل صورة العابد المتجرّد لربّه، لأنّ العابد في هذه الحالة قبل أن يرى في نوع عبادته أصلاً في القرب إلى الله، فإنّه يعدّ الطهارة شكلاً من أشكال العبادة التي تدلّ على تمام التجرد من كلّ دنس مادي أو معنوي. لهذا قال ﷺ: (لا يحافظ على الوضوء إلّا مؤمن)⁽¹⁾، فقد أطلق اسم الإيمان على المحافظ على الوضوء، والوضوء من أجزاء الإيمان، فيتضح من خلال هذا النصّ أنّ العبادة ليست وحدها موجبة للطهارة، بل إنّ الوضوء مثلاً وهو أحد مظاهرها يمكن أن يستقلّ بوصفه وجهاً من أوجه العبادة، كذلك إذا دام عليه المرء واحتسب فيه الأجر، ومما يؤكّد حقيقة شرف الطهارة في عبادات الإسلام قوله ﷺ: (الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك، كل الناس يغدو فبإيع نفسه فمعتقها أو موبقها)⁽²⁾، فأما الطهور المراد به الفعل فهو مضموم الطاء على المختار، ويجوز فتحها، وأصل الشطر النصف، واختلف في معنى قوله ﷺ: (الطهور شطر الإيمان)، فقيل معناه أن الأجر فيه ينتهي تضعيفه إلى نصف أجر الإيمان، وقيل معناه أن الإيمان يجب ما قبله من الخطايا، وكذلك الوضوء لأنّ الوضوء لا يصحّ إلا مع الإيمان، فصار لتوقفه على الإيمان في معنى الشطر، وقيل المراد بالإيمان هنا الصلاة كما قال الله

(1) صحيح ابن حبان 3/312

(2) صحيح مسلم 1/203

تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالْكَاسِرِينَ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾، والطهارة شرط في صحة الصلاة فصارت كالشطر، وليس يلزم في الشطر أن يكون نصفاً حقيقياً، وهذا القول أقرب الأقوال، ويحتمل أن يكون معناه أن الإيمان تصديق بالقلب وانقياد بالظاهر، وهما شطران للإيمان، والطهارة متضمنة الصلاة فهي انقياد في الظاهر والله أعلم⁽²⁾.

ولما كانت الطهارة وجهاً من أوجه العبادة، بل ومقدمة أساساً لصحة العبادة نفسها فإنها شكّلت محضن خلاف في فهم أحكامها المستنبطة من الذكر الحكيم عند قراءة لفظ الطهارة ومتعلقاته؛ كالغسل والمسح والتيمم وغيرها من مظاهر النظافة التي تحقّق مفهوم الطهارة الحسيّة. لأنّ هذه الألفاظ على تباينها في المعاني المعجمية بضمّها حقل دلالي واحد، فإذا ما ذكرت الطهارة تبادر إلى الذهن كلّ لفظ من هذه الألفاظ حيث يومئ كلّ واحد منها إلى معنى مغاير أصله ما عليه كلام العرب نثر وشعراً، عند إطلاقه في مقامات مختلفة بحسب حاجتهم للمعنى المراد، الذي لو لم يكن متعدداً لما حدثت خلاف في الفهم انطلاقاً من النصّ أولاً، حيث مرجعية اللّغة عند التحاكم إليها، ثمّ الخلاف بالعودة إلى الآثار من آيات يشرح بعضها بعضاً، أو أحاديث يمكن أن تكون عند أحد الفقهاء ولم تبلغ غيره، فيتغيّر الحكم الفقهي بذلك، فهذه الأسباب تكاد تكون رئيسة في باب الخلاف الفقهي، إلا أنّ الخلاف اللّغوي بين المجتهدين في فهم النصوص هو محلّ الدراسة في هذا البحث في أكثر من موضع، حيث إنّ كلّ تباين في أيّ حكم فقهي لا بدّ أن تستفتى فيه اللّغة أولاً لمعرفة دورها في تحديد الدلالة، ومن بعده المفهوم الذي تنبني عليه القاعدة الفقهيّة.

1- مشروعية الوضوء:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيَا الذِّبْنَ ءَامَتًا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾⁽³⁾؛ لقد تضمّن هذا الخطاب وجهاً من وجوه بيان الإيجاز بحذف الجمل؛ حيث حذف السبب وأقيم المسبب مقامه دالاً عليه، والمعنى (إذا أردتم)⁽⁴⁾، وقد بيّن سبحانه وتعالى أهمّ أركان الوضوء التي بسقوط واحد منها يبطل الوضوء أصلاً، الذي هو شرط من شروط الصلوة، لأنّ المؤمن يتطهّر به من الحدث الأصغر ويزيل صفات الذنوب، وهذه الأحكام المذكورة في الآية هي التي تعدّ من

(1) البقرة 143

(2) شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكرياء يحيى بن شرف بن مري النووي 3/200، ط2، 1392 هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(3) المائدة 6

(4) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق: عبد الحميد هندواي، 52/1، ط1، 2002، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت.

الواجبات، مما يدلّ على أنّها أحكام قارة، والمؤمن المتمثل لهذا الأمر والمطبّق لأحكامه يكون على غير ما يكون عليه الكافر يوم القيامة، فكلّ عضو من أعضائه يضيء له دربه في ظلمات الطريق إلى المحشر، كما أنّ التزامه الوضوء في عبادته يدلّ على كمال طهارته وحبّه للنظافة التي تميّز الإنسان عن غيره، في سلوك حضاري ينشده النّاس في حياتهم.

وقد ذكر العلماء أنّ هذه الآية من أعظم آيات القرآن الكريم مسائل وأكثرها أحكاماً في العبادات، وقال بعضهم: إنّ فيها ألف مسألة، وأشار ابن العربي إلى أنّ جماعة من أصحاب مذهبه اجتمعوا بمدينة السلام فتنبّوا معاني الآية قصد استخراج أحكامها الألف فلم يظفروا إلا بشماتة مسألة⁽¹⁾، وسواء أدرك العلماء من قبل العدد المشار إليه أو قاربه، فإنّ ذلك يدلّ على عمق قراءتهم اللّغوية والفقهية والأصولية لكلّ نصّ أرادوا استنباط أحكامه التشريعية، وكان هذا دأبهم عند دراسة أيّ نصّ بما في ذلك نشر العرب وشعرهم، وإن حظي القرآن عندهم بأوفر نصيب في التحليل لأنّه مصدر التشريع الديني والدينيوي، فإذا أرادوا أن يقرأوا آية كهذه المثبتة في هذا المنصر، أبانت قراءاتهم عن دقّة في التحليل بدءاً بالمراجعة اللّغوية التي تنطلق من أداة الشرط التي تفتح لفعالها مجالا واسعا للتأويل، قبل أن يرد جوابها الذي لا يكون أقلّ شأناً في التأويل من فعل الشرط لاحتوائه على الفاظ محدودة العدد، إلا أنّها غزيرة من حيث تنوع المعاني والأحكام، فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ يستوجب ملاحظة أيّ قيام مقصود في هذا اللفظ، لاسيما إذا ما ارتبط بالصلاة التي لا تؤدّى في الغالب إلا والمرء متصب، فلو تمّ أخذ اللفظ على ظاهره لكان الوضوء واجبا أداؤه أثناء إتيان الصلاة، فيجتمع السبب والمسبب في وقت واحد، وقد بيّنا فيما ذكرنا سابقا من معاني القيام: الوقوف والثبات واللّزوم والمحافظة والإصلاح والعزم على الشيء، فأبى معنى من هذه المعاني أجدر بأن يقدّم على أنّه المراد في تأدية فعل الشرط عند قوله (إِذَا قُمْتُمْ)، فالمقصود إذا بالقيام إلى الصلاة إرادة القيام إليها من إطلاق المسبب وإرادة السبب، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، وإثما وجب تأويل القيام بإرادته لأنّه لو بقي على حقيقته لزم تأخير الوضوء ووجوبه عن القيام إلى الصلاة والاشتغال بها، وهو باطل بالإجماع، وليس المراد بالقيام انتصاب القائمة، وإثما المراد به الاشتغال بأعمال الصلاة؛ أي إذا أردتم ذلك فاغسلوا⁽²⁾، وهل ينشأ محض الإرادة عند نية القيام فحسب لوجود عزم آخر على الفعل حال القعود والاضطجاع؟ فعلى المعنى المشار إليه وهو نية الوضوء لأداء الصلاة متى ثبتت في النفس فلا يؤبه للهيئة التي يكون عليها التوضي، لأنّه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعدا أو مضطجعا لكان قد خرج من العهدة، قال الرازي: (بل المراد إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة وأردتم ذلك، وهذا وإن كان مجازا إلا أنّه مشهور

(1) أحكام القرآن: ابن العربي 2/47

(2) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، 1/348، ط1، 2001، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر.

متعارف⁽¹⁾، ويقصد بعبارة ما كان مجازا الاستعداد الحاصل عند التأهب للصلاة، فهو أشبه بالتشمير الدالّ على الجذّ والحزم، فالقيام وفق هذه الدلالة مرتبط بعلاقة الشرط بالمشروط.

فإذا كانت هيئة القيام لا تلزم صاحبها عند الوضوء بأيّ هيئة، لأنّ هذا اللفظ ورد بمعنى النيّة والعزم⁽²⁾، فمتى يتعيّن فعل الوضوء، هل عند دخول وقت كلّ صلاة، أم أنّ وضوءا واحدا يجزئ عن غيره إذا لم يحدث المرء؟ أم أنّ الحدث وحده يكون موجبا للوضوء؟ أم أنّ القيام هنا يعني اجتماع شتات النفس كاملا عند انتقالها من حال التّوم إلى حال اليقظة؟ والنوم مظنة الحدث، فهذه الصورة تعبّر عن مظهر تامّ من مظاهر القيام، لأنّه انتقال من حالة غير واعية إلى أخرى موجبة للاشتغال إلى الأحكام الشرعية، فكلّ هذه الأسئلة تفرّعت عن قرينة العموم في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، فلم يتحدّد من ظاهر المنطوق وقت الوضوء أهو في سائر الأوقات بما فيها تلك التي تؤدّى فيها الصلاة، أم أنّ حكم وجوبه يسقط ليتزحزح إلى المندوب والمستحبّ فيما ولي الصلاة التي توضع لأجلها المرء؟ وهل يشمل ذلك التّوافل التي يشملها حتما لفظ الصلاة؟ فعندها ينشأ وجه آخر للخلاف كما هو معروف في مسألة التيمّم التي سيأتي توضيحها، لأنها تختلف بين ما هو نفل وما هو فرض. فالفقهاء على تباين في مسألة التيمّم هل تؤدّى به فريضة دون نافلتها، أم أنّه تؤدّى به نافلة دون فريضتها إذا ما سبقتها؟ لأنّ حكم الأصل إذا وليه الفرع ليس كمثل الفرع إذا وليه أصله، وهل يجوز عندهم مثلا الجمع بين الفريضة والنافلة بتيمّم واحد؟ فهذه أوجه خلافية تكاد تكون نفسها عند قراءة الفقهاء لنصّ هذه الآية عند قوله تعالى: ﴿پ پ پ پ﴾، فظاهر الآية وجوب الوضوء على كلّ قائم إليها إن لم يكن محدثا، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، إلا أنّ الفقهاء على خلاف ذلك؛ لهذا قالوا إنّ الخطاب للمحدثين للإجماع على أنّ الوجوب لم يكن إلاّ عليهم، ولأنّ في الآية ما يدلّ عليه، فإنّ التيمّم بدل عن الوضوء وقائم مقامه، وقد قيّد وجوب التيمّم في الآية وجود الحدث، وهو يدلّ على أنّ الأصل مقيّد بوجوب الحدث ليتأتى أن يكون البديل قائما مقام الأصل، ولأنّ الأمر بالوضوء نظير الأمر بالاغتسال، وهو مقيّد بالحدث الأكبر في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، فيكون نظيره وهو الأمر بالوضوء مقيّدا بالحدث الأصغر⁽³⁾. فالإجماع عند الفقهاء في هذه المسألة قائم أساسا على قياسين؛ قياس على التيمّم وآخر على الغسل، غير أنّ حالة كلّ منهما لها من الخصوصية ما يجعلهما وجها فارقا أكثر منه جامعا؛ فهما في حقيقة وجودهما قياس على الوضوء بوصفه الأصل⁽⁴⁾، حتّى وإن كان قياس الأصل على الفرع جائز في

(1) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي 4/297

(2) إذا كان القيام بمعنى النيّة فهي واجبة في الطهارة عند المالكية وقد خالفهم أبو حنيفة والإمام الأوزاعي بنظر آيات الأحكام: ابن العربي 2/48

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس 2/349

(4) روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة المقدسي، 1/319.

العربية وله أدلته⁽¹⁾، إلا أن مرجعية الإجماع عند الفقهاء لم تؤخذ من النص على إطلاقه بل اجتمع لديهم الدليل⁽²⁾ من السنة النبوية في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: (من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات)⁽³⁾، وهناك رواية أخرى عنه ﷺ أنه: (كان يتوضأ لكل صلاة فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد)⁽⁴⁾، وهذا النص يمكن أن ينسلخ عنه خلاف آخر من حيث كونه دليلاً في حد ذاته، إذ يمكن أن يكون الحدث غير موجب للطهارة إذا لم تكن الطهارة شرطاً لإقامة الصلاة، فالصلاة هي السبب، ثم إن الحدث عندها في حكم تحصيل الحاصل، أما أن ترتبط الصلاة بالحدث فهذا مما لا يستسيغه العقل⁽⁵⁾. فليس كل ما يرد في نصوص العربية من ألفاظ لا بد أن يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمن قبله وبعده، بل إن اللفظ وحده يمكن أن يكون وحدة دلالية قادرة على أن تفعل معنى واسعاً لا حدود له، بل إن روافده من المعاني تكاد أن تكون بعدد روافد نص كامل، والدليل على ذلك أن الخلاف بين الفقهاء في تحكيم اللغة لم يتوقف عند لفظ القيام وما هو المراد منه، بل امتد ليشمل كل لفظ من ألفاظ نص الآية في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فلفظ (اغسلوا) ليس على ظاهره في إطلاقه، أي أنه غير واضح الدلالة في النص، لأن الغسل في لغة العرب يعني التطهير والتنقية؛ قال ابن فارس: (غسل الغين والسين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على تطهير الشيء وتنقيته. يقال: غَسَلْتُ الشَّيْءَ غَسْلًا، والغَسْلُ الاسم، والغَسُولُ: ما يُغْسَلُ به الرأس من خَطْمِي أو غيره؛ قال عبد الرحمان بن دارة⁽⁶⁾ (من الطويل) :

- (1) ينظر: الاقتراح: جلال الدين السيوطي ص 61، والقياس في النحو (مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكرية لأبي علي الفارسي): من إلياس، ص 77، ط 1، 1985، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- (2) أورد الشيخ علي السائس قراءة قرآنية وعدّها من الشواذ على أنها دليل على كون المقصود بالخطاب هم المحدثون وهي (إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون): تفسير آيات الأحكام: السائس 2/ 349، ولم نثر على هذه القراءة الشاذة فيما هو متوافر من كتب القراءات بين أيدينا.
- (3) سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون 1/ 87، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. مسند عبد بن حميد: أبو محمد عبد بن حميد بن نصر، تحقيق: صبحي البديري السامرائي ومحمد خليل الصعيدي ص 271، دط، 1988، مكتبة السنة، القاهرة، مصر.
- (4) المستدرک على الصحيحين: الحاكم النيسابوري 1/ 258، ولفظ الحديث عند ابن خزيمة: (إن رسول الله ﷺ كان يتوضأ ثم كل صلاة، فلما كان يوم الفتح توضأ ومسح على خفيه وصلى الصلوات بوضوء واحد، فقال له عمر: يا رسول الله إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله قال إنني عمداً فعلته يا عمر)، ينظر صحيحه، 1/ 90.
- (5) أحكام القرآن: ابن العربي 2/ 51
- (6) هو عبد الرحمن بن مسافع بن دارة وقيل بل هو عبد الرحمن بن ربيعي بن مسافع بن دارة شاعر إسلامي، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 21/ 235

فِي لَيْلٍ إِنَّ الْغِسْلَ مَا دُمْتَ أَيَّمَا عَلِيٍّ حَرَامٌ لَا يَمَسُّنِي الْغِسْلُ⁽¹⁾

أي لا أجامع غيرها، فأحتاج إلى الغسل طمعا في تزوجها⁽²⁾، وقال ابن منظور: (والغسول: الماء الذي يُغتسل به، وكذلك المُغتسل. وفي التنزيل العزيز: ﴿أَرَأَيْتُمْ بِرَبِّكَ هَذَا مُتَسَلِّبًا بَارِدًا وَنَارًا﴾⁽³⁾؛ والمغتسل: الموضع الذي يُغتسل فيه، وتصغيره مُغْتَسِلٌ، والجمع المُغْتَسِلُونَ والمُغْتَسِلَاتُ⁽⁴⁾، وفي الحديث: (وضعت له غُسْلَهُ من الجنابة)⁽⁵⁾. قال ابن الأثير: (الغُسْلُ، بالضم، الماء القليل الذي يُغتسل به كالأكل لما يؤكل)⁽⁶⁾. فظاهر المعنى اللغوي يدل على أن الغسل يكون بالماء مطلقا، وإن وجدت في حياة العرب أشياء تستخدم معه إذا كان المغسول من العسير تنظيفه؛ قال عنترة (ت22ق. هـ)⁽⁷⁾ معبرا عن المعنى الأوّل (من الطويل):

وَيَمْتَعْتَا مِنْ كُلِّ نَعْرِ غُفَاةً أَقْبُ كَسِيرِحَانَ الْأَبَاءِ ضَامِرُ
وَكُلُّ سَبُوحٍ فِي الْغُبَارِ كَأَنَّهَا إِذَا اخْتَسَلَتْ بِالْمَاءِ فَتَخَاءَ كَاسِرُ⁽⁸⁾

فلما كان الغسل سلوكا يعبر عن الإزالة والتخلص من أشياء يكره المرء أن تتعلق به حسيا أو معنويا، فقد ورد في شعر العرب ما يدل على الغسيل المعنوي نحو قول أبي دلامة الأسدي⁽⁹⁾ (من البسيط):

اخْطَاكَ مَا كُنْتَ تَرْجُوهُ وَتَأْمَلُهُ فَأَغْسِلْ يَدَيْكَ مِنْ الْعَبَاسِ بِالْيَاسِ

- (1) البيت في الجمل: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا، تحقيق: محمد طعمة، ص 501، ط 1، 2005، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. واللسان: ابن منظور 494/11
- (2) المقاييس في اللغة: ابن فارس 4/424
- (3) ص 42
- (4) لسان العرب 11/494.
- (5) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 3/367
- (6) المصدر نفسه 3/367
- (7) عنترة بن عمرو بن شداد بن عمرو بن قراد بن مخزوم بن عوف العبسي، من أهل نجد أشهر فرسان العرب في الجاهلية ومن شعراء الطبقة الأولى توفي نحو 22 ق هـ نحو 600م، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/152، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/243.
- (8) ديوان عنترة بن شداد، تحقيق: بدر الدين حاضري ومحمد حمادي، ص 60، ط 1، 1992، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان.
- (9) هو أبو دلامة زند بن الجون مولى بني أسد، كان منقطعاً إلى أبي العباس السفاح، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/764، الأغاني: الأصفهاني 6/254.

وَأَغْسِلْ يَدَيْكَ بِأَنْبَانٍ فَإِنَّهُمَا

بِمَا تُؤْمَلُ مِنْ مَعْرُوفٍ عِبَّاسٍ⁽¹⁾

فَالغسل في البيتين معناه مجازي يدل على طلب التخلي والترك لقلّة المعروف والإحسان، فلو كان المعنى اللغوي صريحاً على ظاهره لما اختلف الفقهاء عند قوله تعالى: ﴿فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فابن العربي يرى أن الغسل لا يميز إلا إذا رافقه ذلك وعرك؛ لأنّ إفاضة الماء على الجسد أو العضو دونهما لا يعني أنّ عملية الغسل قد تمت⁽²⁾، وقد أيّدته كتب اللّغة في هذا المعنى،

قال الفيروز آبادي (ت 817هـ)⁽³⁾: (غَسَلَ يَغْسِلُ: ضَرَبَ فَأَوْجَعَ، وَالتَّغْسِيلُ: المُبَالِغَةُ فِي غَسْلِ الأَعْضَاءِ)⁽⁴⁾، فماذا تعني المبالغة في التّغسيل إن لم تكن مع إمرار اليد وحكّ المغسول بالماء قصد إزالة ما يمكن أن يعلق بالشيء، قال نشوان بن سعيد الحميري (ت 573هـ)⁽⁵⁾: (غسل الشيء غسلًا إذا أجرى عليه الماء وذلكه)⁽⁶⁾، فهذا التفسير اللغوي يعضد ما ذهب إليه ابن العربي عند قوله على حكم الغسل وكيفيته؛ أي أنه لا يتمّ إلا بماء يرافقه الدّلك والعرك، ولم ينشأ هذا الخلاف لولا وجود رأي آخر ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي يريان فيه أنّ الغسل هو إفاضة الماء على البدن أو العضو، والدّلك في ذلك مندوب لا غير⁽⁷⁾، فإن لم يكن ذلك حقيقة في الغسل فكيف نفهم قول قيس بن الملوح (من الطويل):

يَكَاذُ فَهَيْضُ المَاءِ يَخْدِشُ جِلْدَهَا

إِذَا اخْتَسَلَتْ بِالمَاءِ مِنْ رِقَّةِ الجِلْدِ⁽⁸⁾

(1) البيت في ديوانه، تحقيق: رشدي علي حسن، ص 73، دط، 1985، دار صادر، بيروت، لبنان.

(2) أحكام القرآن: ابن العربي 2/ 52.

(3) هو محمد بن يعقوب بن محمد، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي، الفيروز آبادي، المتوفى 817هـ من آثاره: (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز)، (البلغة في تاريخ أئمة اللّغة)، (القاموس المحيط)؛ ينظر ترجمته: بغية الوعاة/ 1/ 273، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي/ 7/ 126.

(4) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 3/ 583.

(5) هو نشوان بن سعيد بن سعد بن أبي حمير بن عبيد بن القاسم بن عبد الرحمن بن مفضل بن إبراهيم ابن سلامة بن أبي حمير الحميري ينتهي نسبه إلى القليل الحميري حسان ذي مرثد، لغوي مجتهد توفي 537هـ ينظر: ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي 2/ 312 ومقدمة تحقيق معجم شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط 1، 1999، دار الفكر، دمشق، سورية.

(6) المصدر نفسه 8/ 495.

(7) ينظر رأي الحنفية في أحكام القرآن: الجصاص 2/ 418 ورأي الشافعية في: أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكلبي الهراسي، 3/ 31، ط 1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(8) ديوان قيس بن الملوح ص 70.

فالشاعر رأى أنه اغتسال ولم يكن فيه ذلك، لأن صاحبه تتأثر بالماء إذا صبته على جلدها فما بالك لو أتبع ذلك بالذئك والعرك، لأدّى ذلك إلى هلاكها وظهور ندوب بعيدة الغور من الجرح.

فلو تم تجاوز الخلاف في معنى الغسل أهو بإفاضة الماء وإمرار اليد دون ذلك، أم أنه لا يتحقق إلا بالعرك؟ فإن ذلك لا يفضي إلى سد منافذ الخلاف عند الفقهاء الذين ما إن يتحللون من خلاف بدليل من أدلتهم النقلية والعقلية إلا وينتقلون إلى مظهر آخر من مظاهر التباين، وإن كان تباينهم تباين تنوع في الغالب الأعم لا تباين نضاد⁽¹⁾، فالآية محلّ الدراسة كانت بالنسبة إليهم معترك اجتهاد واختلاف في كلّ لفظة من ألفاظها بما في ذلك حروفها، ففعل الغسل لا يكون إلا مع شيء مغسول، وأول ما أمر به سبحانه وتعالى أن يغسل الوجه، فأين بقية المغسولات في الوضوء الذي تعارف عليه المسلمون، إذ لم تذكر الآية مضمضة الفم وتنظيف الأنف استنشاقا واستنثارا، وهذه السنن عادة ما تسبق غسل الوجه، لكن الملاحظ أن الفم والأنف محلّهما الوجه من الباطن والخارج، فكان بذلك منطوق الآية أدلّ على أن غسل الوجه يستوجب غسل ما به جميعا، ولكن ما هو الوجه في لغة العرب؟ وأين ترتسم حدوده من خلال المعاني التي حدّوها به؟ قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: (والوجهُ والوجهُ بمعنى، والهاء عوضٌ من الواو. والمواجهَةُ: المِقابِلَةُ (...)) والوجهُ: مُسْتَقْبِلُ كُلِّ شَيْءٍ. (...) توجّهوا إليك، يعني: ولّوا وجوههم إليك. والتوجهُ: الفعل اللازم. والتوجهُ والتجاهُ: ما استقبل شيء شيئا. تقول: دارُ فلانٍ تُجاهِ دارِ فلانٍ. والمواجهَةُ: استقبالُ الرجلِ بكلام. أو وجّهه⁽²⁾.

وعند ابن فارس: (وجه: الواو والجيم والهاء أصلٌ واحد يدلُّ على مِقابِلَةِ شَيْءٍ. والوجه مستقبلٌ لكل شيء، يقال وجّه الرجل غيره، وربّما عبّر عن الذات بالوجه؛ وتقول: وجّهي إليك)، قال الشاعر (من السبب):

استغفِرُ اللّهَ ذليلاً لست مُخَصِيهِ
ربُّ العبادِ إليه الوجهُ والعملُ⁽³⁾

وواجهتُ فلاناً: جعلتُ وجهي تلقاء وجهه. والوجهة: كلُّ موضعٍ استقبلته، قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ مَّرْمُومٌ﴾⁽⁴⁾ فاستيقوا العتبات ﴿ووجهتُ الشيء: جعلته على جهة، ويقال: قعدتُ وجهاك ووجاهك، أي قبالتك⁽⁵⁾﴾. فالعنى اللغوي كما أظهرته المعاجم لم يبيّن من الوجه إلا سحته التي يقابل بها،

(1) اختلاف التنوع هو الذي أفرز المذاهب الفقهية التي مثلت شكلا من أشكال التيسير والمرونة في هذه الشريعة.

(2) العين: الخليل 66/4

(3) البيت في كتاب سيبويه 37/1 و خزنة الأدب: عبد القادر البغدادي 3/111.

(4) البقرة 148

(5) المقاييس: ابن فارس 88/6

ولم تشر المعاني اللغوية إلى حدوده، لأنّ الوجه بهذا المعنى هو كلّ ما قابل الإنسان عكس الباطن، لهذا كان القصد في الجهة عندما يتّجه المرء معنى واردا من معاني كلمة (وجه)، قال الخطيئة (ت45هـ)⁽¹⁾ (من الطويل):

تشاغلنا حيث في وجه حاجبي واطرق حتى قلت قدمات أو عسى⁽²⁾

ومّا أورده الشعراء في معنى الوجه على جهة الحقيقة العرفية التي ترسم في الدّهن عند ذكر هذا اللفظ قول بشر بن أبي خازم (من الوافر):

وأقلت حاجب فوّت العوالي
على شقاء تلمع في السراب
وأذركن رأس بني تميم
عقرن الوجه منه بالتراب⁽³⁾

لكنّ هذا المعنى معروف متداول لا يمكن الاعتماد عليه في تأسيس أحكام شرعية تترتب عن مفهومه وحدوده، وهذا ما أدى إلى خلاف بين الفقهاء عند قراءة قولهم تعالى: ﴿فَاعْبُدُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فمنهم من أخذ بظاهر المعنى اللغوي وعدّ الوجه كلّ ما ظهر للعيان دون الباطن ممّا يقابل به غيره، ومنهم من جعل الوجه مشتقاً على ما ظهر من الأعضاء وما خفي منها والتي تقع في حدوده، لأنّ حدّ الوجه عند الفقهاء يبدأ من جهة الطول من مبتدأ سطح الجبهة إلى متهى اللّحيين، ومن جهة العرض من الأذن إلى الأذن⁽⁴⁾، وهذا التنصيص على الحدود المذكورة لم يرد إلاّ عند الفقهاء، لهذا كان إيراد مثل هذا الاجتهاد محض تفاوت في إدراك معنى لم يرد في اللّغة، وكان هذا سبباً إضافياً لإمكانية بروز أشكال كثيرة ومتنوعة من أوجه الخلاف، ولا عبرة بقول ابن العربي الذي أورد المعنى اللغوي للوجه، وقال بأنّ الوجه أبين من أنّ

(1) هو جرول بن أوس بن مالك العسبي، أبو مليكة شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، كان هجاء عنيفاً، لم يكذب يسلم من لسانه أحد. هجأ أمّه وأباه ونفسه، توفي سنة 45هـ بنظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/ 104 والشعر والشعراء: ابن قتيبة 310/1.

(2) ديوان الخطيئة، تحقيق: نعمان طه، ص 250، ط 2، 1986، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(3) ديوان بشر بن أبي خازم ص 155.

(4) ينظر: أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع الإمام أبو بكر البيهقي، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، حققه: عبد الغني عبد الخالق، 32/1، ط 2، 2006، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ونيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان الفتوحجي، تحقيق: إبراهيم إسماعيل القاضي وآخرون، 37/2، ط 1، 1998، دار الحرمين، القاهرة، مصر.

يبيّن بل وأوضح من أن يوضّح، غير أنّ الفقهاء أشكلت عليهم منه ستة معانٍ⁽¹⁾، إذ كيف يستقيم أن يختلف العلماء حول شيء وصف بأنه أوضح من أن يوضّح وأبين من أن يبيّن، فهذه حقيقة الشمس في رابعة النهار التي لا مراعاة في وضوحها، أمّا في مسألة الوجه فالاختلاف بيّن كما ذكر ابن العربي نفسه، إذ إنّ الفقهاء تنازعوا الرأي في ستة أشياء علّقوا على إثرها الحكم الفقهي وهي: الفم والأنف والعين، حيث رأى المالكية والشافعية عدم وجوب غسلها بل إنّ غسلها من سنن الوضوء⁽²⁾، وخالفهم الحنابلة إذ قالوا بالوجوب⁽³⁾، لأنهم رأوا أن هذه الأعضاء من الوجه وتندرج ضمن معناه الواسع، أمّا الأحناف فلم يروا الوجوب في غسلها إلّا في الوضوء الأكبر (أي الغسل)⁽⁴⁾، وهذه دائرة خلاف لم تنشأ إلّا بعموم لفظ الوجه، فكما هو ملاحظ فإنّ هذه الأعضاء وجب غسلها عند بعضهم ولم يكن ذلك كذلك عند الآخرين؛ فالذين قالوا بوجوب غسل الفم والأنف والعين استثنوا العين لأنها محل الضرر والعنت يؤذيها الماء عند دخوله فيها، هذا هو فيما هو متعيّن بالتشخيص في أعضاء الوجه البارزة؛ قال عنترة (من البسيط):

أنا المِزْبَرُ إذا خَيْلُ العِدَى طَلَعَتْ يَوْمَ السَّوْعَى وِدمَاءِ السُّوسِ تَنَدَفَقُ
مَا حَبَسَتْ حَوْمَةَ المَيْجَاءِ وَجَهَ فَنَسَى إلَّا وَوَجْهِي إِيهَا بِاسْمٍ طَلِقُ⁽⁵⁾

فهذا الرسم الذي وضّحه الشاعر في بيتيه تميّن الأعضاء التي يبدو عليها ملامح النجم والعبوس، وعكسها عند الطلاقة والتبسم؛ فيكون ذلك بادياً في العينين والفم وشفحة الوجه كلّها، فكان ذلك دليلاً على أنّها من الوجه عند أولئك الذين أوجبوا غسلها، أمّا فيما عدى هذه الأعضاء من شعر الدقن والعدار⁽⁶⁾، وشعر الرأس المنحدر على الوجه والمقصود به الناصية التي تكون مقدّمة للرأس ومنتهى حدود الوجه، فالخلاف في غسل هذه المواضع خلاف كبير يبدأ من غسل الظاهر وينتهي بتخليل منابت

(1) أحكام القرآن: ابن العربي 53/2

(2) أحكام القرآن: ابن فرس الأندلسي، تحقيق: منجية بنت المهدي النفري السوامي 364/2، ط 1، 2006، دار ابن حزم، بيروت، لبنان. وأحكام القرآن: إلكيا الهراسي 36/3

(3) أحكام القرآن: ابن العربي 53/2 والكافي: موفق الدّين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، 57/1، ط 1، 1997، دار هجر، الجيزة، مصر.

(4) أحكام القرآن: الجصاص 458/2.

(5) ديوان عنترة بن شداد ص 76.

(6) العذار عند أهل اللغة والفقه: هو الشعر الثابت المحاذي للأذنين بين الصدغ والعارض، وهو أوّل ما ينبت للأمرد غالباً، والشارب والعدار كلاهما من شعر الوجه، لكنهما يختلفان في موضعهما من الوجه. والجمع: عذارير؛ ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد النعم، 485/2، ط 1، دت، دار الفضيلة، القاهرة، مصر.

الشعر، فإن تجاوز الشعر حدود الوجه تحت الذقن وهو ما يعرف باسترسال اللحية، فالخلاف أكبر من أن يحاط به، لكون اللحية ليست من الوجه كلها منبتها ومسترسلها في عرف بعضهم، أو أنّ منبتها فقط من الوجه عند بعضهم الآخر، واثسعت دائرة الخلاف عندهم لأنهم تصوّروا ما لم يكن على أنه أصل موجود قبل الظهور وبعده؛ حيث إنهم تصوّروا الحكم انطلاقاً من وجوب الوضوء على الطفل المكلف بالصلاة ولم يظهر في وجهه شعر اللحية، فكان هذا بالنسبة إليهم أصل الوجه الذي أمر بفسله، وما طراً عليه بعد ذلك فهر في حكم المندوب غسله لا وجوب فيه، وأخذ غير هؤلاء بالرأي الذي يرى بأن الفرع يأخذ حكم الأصل، وشعر اللحية منبته من الوجه لا يستقل عنه، فبانفصال شعر اللحية عن الوجه تعدم عنه الحياة، شأنه في ذلك شأن شعر الرأس الذي سيأتي توضيح مسائل الخلاف فيه عند الحديث عن مسحه في الوضوء. وقد حوت الآية محلّ الدّراسة أعضاء أخرى عدت من الأركان في الوضوء المجمع عليها في نصّ الآية. وذلك عند احترام الترتيب المشار إليه؛ فبعد الوجه يأتي غسل اليدين، غير أنّ اليد في الآية لم تأت مستقلة عن غيرها من الأعضاء، بل ذكرت معها المرافق، والرابط بينهما كان حرف الجرّ الذي يحتل في ذاته عدة معان⁽¹⁾، فقوله تعالى: ﴿وَأَيُّدَيْكُمْ إِلَىٰ أَعْرَافِي﴾ بيّن أنّ اليد من الأعضاء الواجب غسلها في الوضوء، وقد حصل خلاف بين العلماء في دخول المرفق في وجوب الغسل؛ حيث يرى أهل الظاهر والمتأخرون من أصحاب مالك (ت179هـ)⁽²⁾ وزفر (ت158هـ)⁽³⁾ من الحنفية أنّ المرفق لا يدخل في

(1) ذكر النحاة لحرف الجرّ ثمانية معان هي: انتهاء الغاية في الزمان والمكان، المصاحبة أي بمعنى مع، التبيين، موافقة اللأم، الظرفية أي بمعنى في، موافقة من، موافقة عند، التوكيد وهي الزائدة؛ ينظر. كتاب معاني الحروف: أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ص115، ط3، 1984، دار الشروق، جدة، السعودية. وينظر الجني الدّاني في حروف العاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين فباوة ومحمد نديم فاضل، ص385، ط1، 1973، المكتبة العربية، حلب، سوريا.

(2) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر أبو عبد الله الأصمحي المدني، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، وإليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة عام93هـ وبها طلب العلم وروى الحديث عن كبار التابعين، جمع الحديث في الموطأ، وروى له أصحاب السنن الستة، كان معظماً للحديث محباً للسنّة؛ ينظر ترجمته: وفيات الأعيان4/135، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى بن عياض، دتح، 1/102، دط، دت، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان. و الديباج المذهب: ابن فرحون1/82.

(3) هو زفر بن الهذيل بن قيس العبّري، من تميم، أبو الهذيل، فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة، أصله من أصبهان، أقام بالبصرة، وولي قضاءها وتوفي فيها سنة158هـ وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي. وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء أثر تركنا الرأي، ينظر ترجمته: الإرشاد في معرفة علماء الحديث: أبو يعلى القزويني 1/219، وطبقات الفقهاء: أبو إسحاق الشيرازي ص141.

وجوب الغسل، بينما ذهب الجمهور إلى وجوب إدخاله، ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وعطاء (ت114هـ) ⁽¹⁾ وإسحاق بن راهويه (ت238هـ) ⁽²⁾.

إن (إلى) في قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ دالة على انتهاء الغاية المكانية ⁽³⁾ لأنها كما تكون للغاية الزمانية تكون للمكانية أيضا، وقد احتج الفريق الأول بأن أكثر النحاة قد رجحوا عدم دخول ما بعدها فيما قبلها عند عدم القرينة ⁽⁴⁾، لأن ما كان غاية للشيء كان خارجا عنه، فلا تدخل في وجوب غسل اليد لأنها غاية الغسل. أما الجمهور فقد احتجوا بما يأتي:

- إن ما بعد (إلى) داخل في حكم ما قبلها، ونقير أكثر النحاة عدم دخول ما بعد الغاية فيما قبلها ليس حكما عاما في كل موطن، فهي هنا عما تدخل فيه؛ لأن من النحاة من يرى دخوله إذا كان من جنسه، ومنهم سيبويه والمرفق من جنس اليد ⁽⁵⁾، ولذلك لم يدخل ما بعدها فيما قبلها في قوله تعالى: ﴿شُرِّئَتْهُمُ الْأَيْمَانُ إِلَىٰ آلِيهِ﴾ ⁽⁶⁾ لأن الليل ليس من جنس النهار ⁽⁷⁾.

- قد تطلق اليد في اللغة ويراد بها من أطراف الأصابع إلى المنكب ⁽⁸⁾، وبما أن المرفق يشمله اللفظ فإن التحديد ب (إلى) جاء لإسقاط ما وراء المرافق من حكم الغسل، فكأنه اقتطع من اليد للغسل من حد المرافق فتكون داخلة في الحكم ⁽⁹⁾، وعلى هذا تكون الغاية قد بينت المتروك من اليد لا المغسول ⁽¹⁰⁾.

(1) هو عطاء بن أسلم أبي رباح، أبو محمد من خيار التابعين، من مولدي الجند باليمن معدود في المكين، سمع عائشة وابن عباس وأبا هريرة وأم سلمة وأبا سعيد، وعمن أخذ عنه الأوزاعي وأبو حنيفة، توفي بمكة سنة 114هـ ينظر ترجمته: المعين في طبقات الحديثين: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: همام عبد الرحمن سعيد، 40/1، ط1، 1404هـ دار الفرقان، عمان، الأردن. وتذكرة الحفاظ: الذهبي 92/1.

(2) هو إسحاق بن راهويه بن محمد بن يحيى حنظلة من نيم، عالم خراسان في عصره، طاف البلاد لجمع الحديث، وأخذ عنه أحمد والشيخان، استوطن نيسابور وتوفي بها سنة 238هـ ينظر ترجمته: سير أعلام النبلاء: الذهبي 369/11، تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، 216/1، دتح، دط، 1325هـ حيدر آباد، الهند.

(3) ينظر الهامش 319 من هذا الفصل

(4) الجنى الداني: المرادي ص385.

(5) الكتاب: سيبويه 231/4

(6) البقرة 187.

(7) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد عبيد الحميد. 70/1، ط1، 1999، المكتبة العصرية، صبا، بيروت، لبنان.

(8) المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، ص404، دط، 2003، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(9) أحكام القرآن: الجصاص 428/2

(10) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 86/6.

وقد رجّح هذا ابن هشام⁽¹⁾ (ت 761هـ) بتوجيه آخر: حيث جعل (إلى) متعلّقة بمحذوف تقديره (أسقطوا)، وقد أجمعوا على أنّ الإسقاط يبتدئ من مناكب اليد لا من الأنامل ثمّ ينتهي إلى المرافق بدلالة (إلى)، وبما أنّ الغالب عنده أنّ (إلى) لا يدخل ما بعدها فيما قبلها، لم تدخل المرافق في إسقاط الغسل عنها بل بقيت في حكم ما أمر بفسله⁽²⁾.

ولكن لم لا تستغلّ المعاني الأخرى لحرف الجرّ (إلى) كأن تكون بمعنى (مع)، فيضمّ المرفق إلى اليد احتياطاً في الإتيان بالوجه الذي أرادته السّنة، وهذا ما رآه جمهور الفقهاء وذلك لاعتمادهم الحجج الآتية: إنّ (إلى) قد ترد في اللّغة بمعنى (مع) إذا ضمنت بها شيئاً إلى شيء، مثل قوله تعالى:

﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾⁽³⁾ أي: مع قوتكم، وقوله: ﴿كَذَلِكَ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ؟﴾⁽⁴⁾ أي: مع الله.

وقد قال بهذا الكوفيون وكثير من البصريين⁽⁵⁾ لوروده عن العرب، فقد قالوا في المثل: (الذود إلى الذود إبل)⁽⁶⁾، أي: مع الذود⁽⁷⁾. قال امرؤ القيس (من الطويل):

لَهُ كَفَلٌ كَالذُّهْرِ بَدءِ النَّدى
إلى حَارِكٍ مِثْلِ الْعَبِيطِ الْمَدَابِ⁽⁸⁾

أي مع حارك⁽⁹⁾، حيث تناوب الحرفان الوظيفة الدلالية فحلّت (مع) مكان (إلى)، وإن كان الاستعمال يقتضي وضع (إلى) مكانها على الحقيقة، إلّا أنّ تقديم الوظيفة الدلالية أولى من تقديم الوظيفة

(1) هو أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، المتوفى سنة 761هـ من آثاره: (مغني اللبيب عن كتب الأعراب)، (عمدة الطالب في تحقيق تصريف ابن الحاجب)، (شرح التسهيل)، ينظر ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي 68/2، وشذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي 6/191.

(2) مغني اللبيب: ابن هشام 2/122.

(3) هود 52

(4) الصف 14

(5) معاني القرآن: الأخفش 1/174. و الصاحبي: ابن فارس ص 179. وشرح المفصل: موفق الدّين أو البقاء يعيش بن

علي بن يعيش الموصلي، تحقيق: إميل بديع يعقوب، 4/463، ط 1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(6) ينظر جهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، 1/462، ط 2، 1988، دار الفكر، بيروت، لبنان. وجمع الأمثال: الميداني 1/277.

(7) معاني الحروف: الرماني ص 115.

(8) ديوان امرئ القيس ص 64

(9) الأزهية في علم الحروف: علي محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين المللحي، ص 283، دط، 1971، مطبوعات مجمع اللّغة العربية، دمشق، سوريا.

النحوية لأنها يمكن أن تتعارض مع قاعدة ما، أما الوظيفة الدلالية فالسياق كفيلاً بترشيحها وترشيدها كبنية استخدامها.

وقد نقل الغزالي عن سيويه احتمال كون (إلى) في هذه الآية للجمع إذ قال: (وقال سيويه:

ظاهره للتحديد، ويحتمل الجمع كقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَاتِقِ﴾⁽¹⁾.

فعلى هذا تكون (إلى) في الآية بمعنى (مع) أي: وأيديكم مع المرافق، وتكون المرافق داخلة مع الأيدي في الغسل، وقد صرح ابن يعيش (ت 643 هـ)⁽²⁾ بذلك حيث قال: (فأما قول من جعلها بمعنى مع وبمعنى غيرها من الحروف فيحتج بقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَرَى إِلَى أَبِيهِ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَى أَنْفُسِكُمْ﴾⁽⁴⁾ ويحمل عليه قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾⁽⁵⁾.

من النحاة من يرى دخول ما بعد (إلى) في حكم ما قبلها مطلقاً سواء أكان من جنسه أم لا⁽⁶⁾.

وهذا يقوي ما ذهب إليه الجمهور من دخول المرفق.

إن انتهاء الغاية قد يلابس موضعاً من المواضع، فيكون ذلك الموضع نهاية للغاية بسبب تلك الملابس، وقد لابس انتهاء الغسل المرفقين فكانا نهاية له، والمراد بالملابسة أن يكون ذلك الموضع صالحاً لانتهاء الغاية به، والمرفقان صالحان لانتهاء الغسل عندهما لإمكان غسلهما؛ قال ابن يعيش: (وتحقيق ذلك أنها لانتهاء غاية العمل، كما أن (من) لابتداء غاية العمل، إلا أنه قد يلابس الابتداء موضعاً من المواضع فيكون من أجل تلك الملابس ابتداء للغاية، وقد يلابس انتهاء الغاية موضعاً من المواضع فيكون من أجل تلك الملابس انتهاء للغاية، وذلك نحو: خرجت من بغداد إلى الكوفة، فعلى هذا يكون المرفقان داخلين في الغسل في قوله الله عز وجل: ﴿إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّكَاةِ فَاعْبَسُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾⁽⁷⁾.

(1) المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، ص 93، ط 1، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) هو أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا التوفي 643 هـ من آثاره: (شرح التصريف الملوكي)، (شرح المفصل)، ينظر ترجمته: إنباء الرواة: القفطي 4/ 45، وإشارات التعيين في تراجم النحويين واللغويين: عبد الباقي اليماني، تحقيق: عبد المجيد دياب، ص 388، ط 1، 1406 هـ، مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(3) الصف 14

(4) النساء 2

(5) شرح المفصل: ابن يعيش 8/ 15

(6) مغني اللبيب: ابن هشام 1/ 70

(7) شرح المفصل: ابن يعيش 8/ 14-15

ورد في السنة أنه ﷺ فيما رواه جابر: (كان يدير الماء على مرفقيه)⁽¹⁾، وهذا نص صريح في أنه كان يعمّمهما بالغسل⁽²⁾، مما يدلّ على أنّ اليد المشار إليها في نصّ الآية لم يكن المرفق ليحدّها عند بعضهم الذين أخذوا بمعناها اللّغوي الذي امتدّ ليشمل متتهى الأنامل وأعلى العضد، فهي بهذا الامتداد تشتمل على الأصابع والكفّ والذراع والمرفق⁽³⁾ والعضد والمنتكب، فمن تجاوز في وضوئه المرفق فقد عمّم الماء على العضد وهذا ما أثار عن أبي هريرة (ت57هـ)⁽⁴⁾ في رواية أبي حازم⁽⁵⁾ الذي قال: (كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة، فكان يمدّ يده حتى يبلغ إبطه)⁽⁶⁾، وهناك أثر في صفة وضوء عثمان ؓ حيث كان يغسل يديه إلى المرفقين حتى يمسح أطراف العضدين⁽⁷⁾، فمثل هذا الأثر وما قبله يمكن أن يكون المعنى اللّغوي سندا لهما عند الاعتماد على إطلاق لفظ اليد، التي تعني في اللّغة كما قال الفيروز آبادي: (اليَدُ: الكفُّ، أو من أطراف الأصابع إلى الكَيْفِ)⁽⁸⁾، وحدّها ابن سيده بقوله: (اليَد: الكف)⁽⁹⁾، ولم يخرج عن

(1) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي، 56/1.

(2) ينظر الدّراسة الوافية التي عقدها الأستاذ عبد القادر عبد الرحمن السعدي حول المعاني التي استفاد منها الفقهاء عند قراءتهم للآية السادسة من سورة المائدة وكيف أنّهم اختلفوا أكثر ما اختلفوا في معنى حرف الجر (إلى)، يراجع كتابه: أثر الدلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ص 101-106، ط 1، 2000، دار عمّار، عمّان، الأردن.

(3) المرفق في اللّغة هو موصول الذراع في العضد وسمي كذلك لأنه يرتفق عند الاتكاء عليه ينظر الصحاح: الجوهري 4/1224. قال الأعشى: (من البسيط) موضحة هذا المعنى:

نام الخليلي، وبست الليل مرفقاً
أزعى النجوم عميداً مُتّبياً أرقاً

والبيت في ديوانه ص 127

(4) هو الصحابي عبد الرحمن أبو عبد الله بن صخر الدوسي، الإمام الفقيه المجتهد المتوفى 57هـ كني أبا هريرة لأنه وجد هرة فحملها في كفه، أسلم في السنة السابعة من الهجرة وشهد خبيراً ولزم الرسول ﷺ وكان أحفظ الصحابة، ينظر ترجمته؛ معجم الصحابة: ابن قانع 1/194 والإصابة: ابن حجر 4/316.

(5) هو أبو حازم عوف بن الحارث بن عوف وهو أبو قيس بن أبي حازم؛ ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/304، والإصابة: ابن حجر 4/701.

(6) الإمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل 1/71، ط 2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.. وفي رواية مسلم زيادة هذا نصّها: (فقلت له يا أبا هريرة القول لأبي حازم ما هذا الوضوء؟ فقال يا بنى فروخ أنتم ههنا لو علمت أنكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء. سمعت خليلي ؓ يقول تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء)، ينظر صحيح مسلم 1/219.

(7) سنن الدراقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدراقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، 1/83، دط، 1966، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(8) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 4/470

(9) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 9/363

هذا الوصف عندما ذكر أعضاء الإنسان في المخصّص⁽¹⁾، قال الشنفرى (ت 70 ق. هـ)⁽²⁾ (من الطويل):

وإن مُدَّتْ الأَيْدِي إلى الزَادِ لم أَكُنْ بأَعْجَلِهِمْ إِذْ أَجْشَعُ القَوْمِ أَجْبَلُ⁽³⁾

فمما لا شك فيه أن كف اليد لا يتناول ما يتناوله إلا إذا كان باقي اليد من ذراع ومرفق وعضد دافعا له ليكون امتدادا للوصول إلى ما أراه المتناول، فاليد في البيت تشمل المعنيين اللغويين اللذين أشار إليهما الفيروز آبادي ومن قبله ابن سيده، فلو لم يكن المرفق حدا في نص الآية لاثسعت دائرة الخلاف في أسفل اليد، أي كفها لن تصل إلى ما بعد المرفق كما فهم ذلك أبو هريرة وعثمان رضي الله عنهما، وهما من فصحاء العرب الذين جاؤوا في عصور الاحتجاج.

وقد حفظت الآية في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا اللَّيْلُ مَأْتُوا إِذَا قُتِلَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ترتيب فرائض الوضوء فبعد أن ذكر سبحانه وتعالى ما يجب غسله أتى بعده بما يجب مسحه؛ وهو الرأس حيث قال: (وامسحوا برءوسكم)، فلتن كان المسح في لغة العرب عكس الغسل، أي أنه لا يكون إلا بإمرار اليد (على الشيء السائل أو المتلطف، تريد إذهابه بذلك كمسحك رأسك من الماء وجبينك من الرشح)⁽⁴⁾، قال كعب بن زهير (من مجزوء الكامل):

مَسَحَ النَّبِيُّ جَبِيئَهُ فَلَهُ يِيَاضَ بِالْحَفْدُوذِ
وَبَوَجْهِهِ دِيْبَا جَانَهُ كَسْرُمُ الثُّبُورَةِ وَالْجُدُودِ⁽⁵⁾

فهو بذلك ليس محلّ خلاف، بل الخلاف في المسوح نفسه وهو الرأس، الذي لم يتعقد الإجماع حول المقدار الذي يجب مسحه منه، وهل الرأس هو العضو الذي يشمل أعضاء بما في ذلك أعلاه الذي فيه منبت الشعر، فيكون بذلك أي الشعر حدا فاصلا لبدايته ومنتهاه عند إطلاق هذا اللفظ، وهذا ما أوجب

(1) المخصّص: أبو الحسين علي بن إسماعيل ابن سيده، تقديم: خليل إبراهيم جفال، 1/ 143، ط 1، 1996، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(2) هو عمرو بن مالك الأزدي التوفى نحو 70 ق. هـ شاعر جاهلي يمني، من فئك العرب وعدائهم، يضرب به المثل في سرعة العدو، وهو صاحب (لامية العرب)، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 197/2، وخزانة الأدب: البغدادي 3/ 343.

(3) ديوان الشنفرى، تحقيق: طلال حرب ص 58، ط 1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

(4) لسان العرب: ابن منظور 2/ 593.

(5) ديوان كعب بن زهير ص 191

خلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه انطلاقاً من المعاني التي ضمنتها الفقهاء حرف (الباء) في قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾؛ حيث ذهب فريق منهم إلى أن الواجب مسح جميع الرأس، ومن هؤلاء الإمام مالك وأحمد بن حنبل⁽¹⁾، ورأى أبو حنيفة أن الواجب مسحه من الرأس هو الربع أو مقدار ثلاثة أصابع⁽²⁾، ورأى غيره أن قالوا بعدم استيعاب الرأس كله عند المسح أن الواجب هو ما يصح إطلاق اسم المسح عليه، ولو مسح شعرة واحدة، ومنهم الشافعي الذي يرى أن مسح اليسير من الرأس يجزئ⁽³⁾.
أما حجج الفريق الأول فتتمثل فيما يلي:

أن الباء زائدة والمراد امسحوا رؤوسكم، وقد أجاز النحاة مجيئها زائدة للتأكيد، وذكرها لزيادتها ستة مواضع من بينها؛ زيادتها في المفعول كهذه الآية⁽⁴⁾، وكقوله تعالى: ﴿رُدُّوهُمَا عَلَىٰ طَافِقٍ رِّسْقًا بِالشَّرْقِ وَالْأَغْتَاقِ﴾⁽⁵⁾ أي: طفق بمسح السوق، وكقوله أيضاً: ﴿وَهَزَىٰ إِلَيْكَ بِمِجْنَعٍ الْخَلَّةَ تُنْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾⁽⁶⁾، وقوله: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُرُقِ مَدْيَنَةَ تَتْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِيحُ اللَّائِكِينَ﴾⁽⁷⁾ في قراءة من قراها بضم تاء المضارعة أي أنها من أنبت⁽⁸⁾، ونقل أبو حيان (ت754هـ)⁽⁹⁾ عن سيويه والقراء (ت207هـ)⁽¹⁰⁾ أن العرب تقول: حَزَّ رأسه ويرأسه ويريدون معنى واحداً⁽¹¹⁾، فلما جاز كون الباء الداخلة على الرؤوس زائدة، كان الأمر بالمسح متسلطاً على جميع الرأس.

(1) المغني: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي 1/93، ط1، 1405هـ دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) أحكام القرآن: الجصاص 2/428.

(3) أحكام القرآن: الشافعي ص32 وأحكام القرآن: إلكيا الهراسي 38-39.

(4) شرح المفصل: ابن يعيش 8/138، الجنى الثاني: المرادي ص113، مغني اللبيب: ابن هشام الأنصاري، 1/99-100.

(5) ص33.

(6) مريم 25.

(7) المؤمنون 20.

(8) وقرأ بهذا الوجه ابن كثير وأبو عمرو والجحدري ويعقوب الحضرمي وروح والحسن وسهل ورويس وابن محيصن واليزيدي؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 6/160.

(9) هو أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أمير الدين الأندلسي، المتوفى سنة 745هـ من آثاره: (ارتشاف الضرب)، (البحر المحيط)، (التذيل والتكميل)، ينظر ترجمته: البلغة: الفيروز آبادي ص184، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص289.

(10) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، وهو من أئمة الطبقة الثالثة في المدرسة الكوفية، المتوفى 207هـ من آثاره: الجمع والثنية في القرآن، الحدود، معاني القرآن، ينظر ترجمته؛ مراتب النحويين: أبو الطيب ص105، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص131.

(11) البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، 4/190.

- يجوز أن تكون الباء للإصاق فيكون المراد الإصاق الفعل وهو المسح بالمفعول وهو جميع الرأس، لأن الرأس يتناول جميع ما يطلق عليه هذا اللفظ، وقد رجح الإمام ابن تيمية هذا المعنى للباء في دلالتها على استيعاب الرأس كله بالماء؛ وذلك لأن الأمر بالمسح يقتضي وجود شيء محسوس به، كما أن الأمر بالغسل يقتضي وجود شيء مغسول به، فلو قال: امسحوا رؤوسكم، لأجزأ إمرار اليد على الرأس من غير شيء، لكن دخلت الباء لتضمن المسح معنى الإصاق، أي إنكم تلتصقون برؤوسكم شيئاً بهذا المسح، وذلك الشيء هو الماء، فكأنه قال: وامسحوا برؤوسكم الماء⁽¹⁾.

إن الباء إن دخلت هنا كما في آية التيمم التي هي قوله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنِّي﴾⁽²⁾، فكما أن آية التيمم لا تدل على مسح بعض الوجه كذلك آية الوضوء لا تدل على مسح بعض الرأس بل على جميعه⁽³⁾.

في حين اعتمد الفريق الثاني الحجج الآتية:

- إن الباء في الآية تحمل معنيين:

أولهما: التبعية فتكون بمنزلة (من) التبعية، وقد أثبت لها هذا المعنى الكوفيون والأصمعي وأبو علي الفارسي (ت 377 هـ)⁽⁴⁾ وابن مالك (ت 672 هـ)⁽⁵⁾، كقوله تعالى: ﴿عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾⁽⁶⁾

(1) مجموعة الفتاوى: نقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأبور الباز، 21/ 73-76، ط3، 2005، دار الوفاء، القاهرة، مصر.

(2) المائة6

(3) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية 21/ 74.

(4) هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي نسبة إلى مدينة من إيران، من أعلام الطبقة العاشرة في المدرسة البصرية، المتوفى سنة 377 هـ، من آثاره: (الحجة)، (المسائل الجليات)، (المسائل الشراييات)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين والمفتويين: الزبيدي ص 120، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين: أبو المحاسن المفضل التوخي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ص 26، دط، 1981، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

(5) هو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبائي جمال الدين المتوفى 672 هـ من آثاره: (الألفية في النحو)، (التسهيل وشرحه)، (لامية الأفعال)؛ ينظر ترجمته: إشارات التعيين: عبد الباقي اليماني، ص 320، والبلغة في تاريخ أئمة اللغة: الفيروز آبادي ص 165.

(6) الإنسان 6

أي منها⁽¹⁾. وغر قول أبي ذؤيب (ت27هـ)⁽²⁾ (من الطويل):

شربن بماء البحر ثم ترفعت
منى ليج لمن نسيج⁽³⁾

وإنما احتملت التبويض في هذه الآية؛ لأن قول القائل: مسحت بيدي الحائط، يعلم منه أن المسح إنما تحقق ببعض الحائط لا بجميعة، فيكون المراد: امسحوا بعض رؤوسكم وقد بينت السنة ذلك حيث ورد عن النبي ﷺ أنه مسح في وضوئه على ناصيته والناصية تعادل ريع الرأس⁽⁴⁾.
ثانيهما: الإلصاق؛ لأن هذا المعنى أجمع عليه النحاة، وهو معنى لا يفارقها كما قال ابن هشام⁽⁵⁾، وعلى هذا خصنها سيويبه به فقال: (وإنما هي للإلحاق والاختلاط)⁽⁶⁾، وعده أصل معانيها فقال: (وما أئسع من هذا في الكلام فهذا أصله)⁽⁷⁾، وقال المرادي (ت:749هـ)⁽⁸⁾: (رد كثير من المحققين سائر معاني الباء إلى معنى الإلصاق)⁽⁹⁾، ولما كانت (الباء) في هذه الآية تحمل هذا المعنى، كان الواجب مسح ريع الرأس، وإنما قدر بالريع لأن المسح آتته اليد، فإذا الصفت بالرأس أخذت ريعه.
أما الفريق الثالث فاعتمدوا الحجة الآتية:

- (1) ينظر: شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، 1/145، ط1، 1990، دار هجر، القاهرة، مصر. والجنى الداني: المرادي ص106-107
- (2) هو خويلد بن خالد بن محرت بن زبيد بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث نعيم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار وهو أحد المخضرمين ممن أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم فحسن إسلامه، كان راوية لساعدة بن جوية الهذلي، خرج مع عبد الله بن الزبير في مغزى نحو المغرب فمات فدلأه عبد الله بن الزبير في حفرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: لابن قتيبة/2/639. والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني/6/279.
- (3) البيت في أدب الكاتب: ابن قتيبة ص408 والخصائص: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، 2/85، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- (4) ينظر صحيح: ابن حبان/4/172، والمتقى: أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، 1/32، ط1، 1988، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان.
- (5) مفني اللبيب: ابن هشام/1/95-98
- (6) الكتاب: سيويبه 217/4
- (7) الكتاب: سيويبه 217/4
- (8) هو بدر الدين الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي يرجع نسبه إلى قبيلة مراد، المتوفى سنة749هـ، من أناره: (الجنى الداني في حروف المعاني)، (شرح الألفية)، (شرح التسهيل)، ينظر ترجمته: بغية الوعاة: السيوطي/1/517.
- (9) الجنى الداني: المرادي ص108

إنّ (الباء) للتبويض ولكنّ اللَّفْظَ في الآية جاء مطلقاً عن التقييد بجزء من أجزاء الرأس، فعلى هذا يكفي في المسح أدنى ما يتناوله اللَّفْظَ ولو كان قليلاً، وصار هذا القول كقول القائل: مسحت يدي بالمنديل، فإنّه يكفي لتحقيق هذا المسح مسح اليد بجزء من أجزاء المنديل⁽¹⁾، فما اختلف فيه الفقهاء لم يكن إلاّ استسناخاً من اختلاف النّحاة أنفسهم الذين احتكموا إلى آرائهم في معاني (الباء)⁽²⁾، فكانت اللّغة بذلك ملجئنا لكلّ من أراد أن يوسّع دائرة الاجتهاد ويقحم رأياً جديداً.

فتعدّد الآراء كثيراً ما يكون عند احتمال اللَّفْظَ اللَّغوي لعدّة معان، وهذا ما هو ملاحظ من خلال تحليلنا لمجمل الآيات التي سبق عرضها، ففي آية المائدة التي نحن بصدد تتبّع معانيها اللَّغوية وكيف أثرت في اختلاف المجتهدين وأدت إلى تعدّد الأحكام الفقهيّة نجد العنصر في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجِلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ معدّدة نهايته بالكعب كما كانت الحال مع اليد حينما حدّدت بالرفق، لكن هذا التحديد لم يشفع لظاهر النصّ، فالرّجل في لغة العرب تشمل منتهى الأصابع وأعلى الفخذ⁽³⁾، فكلّ هذا يصدق على اسم هذا العضو؛ قال قيس بن ذريح (ت 68 هـ)⁽⁴⁾ (من الطويل):

إِذَا خَدِرَتْ رِجْلِي تُدَكِّرْتُ مَنْ لَهَا فَنَادَيْتُ لُبِّي بِاسْمِهَا وَدَعَوْتُ⁽⁵⁾

فالرّجلُ إذا خدرت شمل ذلك أعلاها وأسفلها، فدلّ ذلك على أنّ العرب إذا أطلقت لفظ الرجل عنت به الأصابع والقدم والكعبين والساق والركبة والفخذ، لهذا وجد من تجاوز الكعبين⁽⁶⁾ في وضوئه طلباً للتّحجيل وأخذاً بمبدأ الاحتياط في العبادات وحرصاً على نيل عظيم الأجر، إلاّ أنّ الكعب لم

(1) مفاتيح الغيب: الرازي 4/304، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدّين الألوسي، تحقيق: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السّلاميّ 6/333، ط 1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(2) ينظر تفصيل هذا الخلاف؛ أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السّعدي ص 106-110.

(3) لسان العرب: ابن منظور 11/271.

(4) هو قيس بن ذريح بن سنة بن حذافة الكناني، شاعر من عشاق العرب، صاحبه لبني المتوفى سنة 68 هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/613، والأغاني: الأصفهاني 9/208.

(5) ديوان قيس بن ذريح، تحقيق: إميل بديع يعقوب ص 35، ط 1، 1993، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(6) روى أبو زرعة قال دخلت مع أبي هريرة دار مروان فدعا بوضوء فتوضأ فلما غسل ذراعيه جاوز المرفقين فلما غسل رجليه جاوز الكعبين إلى الساقين فقلت: ما هذا قال هذا مبلغ الحلية، ينظر: مصنف ابن أبي شيبة 1/58، والمسند: الإمام أحمد 2/232.

يكن بالنسبة لبعض المجتهدين حداً فاصلاً يبلغه المتوضع فينتهي عنده تحقيقاً لمنطوق النص، وذلك لعدم انحصار المعنى اللغوي في وجه واحد عند استقراء المعاجم، جاء في تاج العروس: (الكعب: كُلُّ مَفْصِلٍ لِلْعِظَامِ. وَمِنَ الْإِنْسَانِ: مَا أُشْرَفَ فَوْقَ رُسْغِهِ عِنْدَ قَدَمَيْهِ، وَقِيلَ: هُوَ الْعَظْمُ النَّاشِئُ فَوْقَ الْقَدَمِ، وَقِيلَ: هُوَ الْعِظْمُ النَّاشِئُ عِنْدَ مُتَلَقَى السَّاقِ وَالْقَدَمِ، وَأَنْكَرَ الْأَصْمَعِيُّ قَوْلَ النَّاسِ إِنَّهُ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ. وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُمَا الْعِظْمَانِ اللَّذَانِ فِي ظَهْرِ الْقَدَمِ، وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّيْخَةِ⁽¹⁾، وَسَأَلَ ابْنُ جَابِرٍ⁽²⁾ أَحْمَدَ بْنَ يَحْيَى (ت 292هـ)⁽³⁾ عَنِ الْكَعْبِ، فَأَوْمَأَ تَلْعَبُ إِلَى رِجْلِهِ، إِلَى الْمَفْصِلِ مِنْهَا، بِسَبَابَتِهِ، فَوَضَعَ السَّبَابَةَ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا قَوْلُ الْمَفْصِلِ (ت 171هـ)⁽⁴⁾

وابن الأعرابي (ت 231هـ)⁽⁵⁾. قال: وأوماً إلى التائتين، وقال: هذا قول أبي عمرو بن العلاء والأصمعي قال: وكُلُّ قَدِ أَصَابِ⁽⁶⁾. فإذا كان الأصمعي قد أقر بصواب كل رأي من الآراء التي وردت في هذا النص، فهذا حتماً موجب لتعدد الأحكام الفقهية التي لا يمكنها أن تغفل المعاني اللغوية ولو كانت احتمالاً، أما إذا كانت حقيقة تلك المعاني واردة في كلام العرب فالاستناد إليها عند الاجتهاد والتعارض ضرورة لا بد منها؛ لأنه ما كان منقولاً فهو موقوف لا اجتهاد فيه، لاسيما إذا كان قطعي الدلالة قطعي الثبوت، وهذا النوع من المنقول قليل عند مقارنته فيما يجب الاجتهاد فيه. فمركز الاجتهاد عند الفقهاء يبدأ من أقل احتمال فيما ورد عندهم من نصوص بدءاً بمعاني الحروف وانتهاءً بدلالة السياق كله؛ فهم في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ وَأَطِئُوا أَلْسِنَتَكُمْ إِلَى الْكُفَّارِينَ﴾ حذوا حذو النحاء ولم يختلفوا في كون حرف (الواو) وظيفته العطف، وأن الأرجل معطوفة على ما قبلها، لكنهم اختلفوا في المعطوف عليه:

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 3/ 210

(2) لم أعر على ترجمته فيما هو متوافر لدي من مصادر ومراجع.

(3) هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد مولى بني شيبان المعروف بشعلب، من أئمة الطبقة الخامسة في المدرسة الكوفية، المتوفى 292هـ، من آثاره: اختلاف النحويين، الفصح، مجالسه، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص 116. وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص 141.

(4) هو المفضل محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الضبي الكوفي المتوفى سنة 171هـ لغوي علامة، ورواية للأخبار والآداب وآيام العرب، قدم إلى بغداد أيام هارون الرشيد، ثم انتقل بعدها إلى البصرة، من آثاره: (المفضليات)، ينظر ترجمته: الفهرست: محمد ابن إسحاق أبو الفرج التميمي، ص 102، دط، 1978، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(5) هو محمد بن زياد أبو عبد الله المعروف ابن الأعرابي، من أعلام الطبقة الثانية من اللغويين الكوفيين، المتوفى 231هـ من آثاره: (تفسير الأمثال)، (معاني الشعر)، (النوادير)؛ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص 112، وطبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص 195.

(6) تاج العروس: الزبيدي 4/ 148

فذهب الفريق الأول إلى أنها معطوفة على (رؤوسكم) فالواجب فيها المسح، وذهب الفريق الثاني إلى أنها معطوفة على (وجوهكم) فالواجب فيها الغسل، أما الأدلة النحوية للفريق الأول فهي:

أولاً: وردت قراءة مشهورة بجر (أرجلكم)⁽¹⁾، وهذه القراءة تدلّ على أنها معطوفة على الرؤوس المجرورة بالباء، وبما أنّ الواو تشرك المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب والحكم فقد دلّ ذلك على أنّ حكم الأرجل المسح كالرؤوس، وقد ردّ الفريق الثاني هذا الدليل بأنّ الأرجل معطوفة في المعنى على (وجوهكم)، وهذه القراءة إنما جرت (أرجلكم) فيها مجاورة (رؤوسكم) لفظاً⁽²⁾، حيث ورد في كلام العرب إعطاء الشيء حكم الشيء إذا جاوره، وقد استشهد النحويون لمثل هذا النمط من الكلام بكثير من الأمثلة، من ذلك قولهم: (هذا جحرٌ صبٌّ خرب) بجر (خرب) مع أنها صفة الجحر مجاورتها ل (صب) المجرور⁽³⁾، ومثل قوله تعالى: ﴿يَأْكُوبُ وَيُأْبِرُّ وَيَأْسُ مِن مِّمِينٍ﴾⁽⁴⁾. إلى أن قال: (وحور عين) فقد جرّ (حور) مع أنها معطوفة في المعنى على (ولدان)؛ لأنّ معنى الآية أنّ الحور يظنّ على أهل الجنة كالوالدان، لا أنّ والدان يطوفون بهنّ⁽⁵⁾، كما يطوفون بالأكواب والأباريق. وكقول الشاعر (من البسيط):

يا صاح بلّغ ذوي الزوجات كلهم
أن ليس وصل إذا المخلت حرى الذنب⁽⁶⁾

فقد نقل ابن هشام عن الفراء أنّه قال في هذا البيت: (أنشدني أبو الجراح العقيلي⁽⁷⁾ بخفض كلهم⁽⁸⁾)، مع أنّه توكيد للمفعول به (ذوي) فكان حقّه النصب، إلّا أنّه خفض لمجاورته (الزوجات)، فكذلك قوله تعالى: (وأرجلكم) جرّ لمجاورته (رؤوسكم) مع أنّه معطوف على (وجوهكم)، وقد علّل الزمخشري

(1) والذين قرؤوا بهذا الوجه ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم وحمزة وأبو جعفر وخلف وأنس وعكرمة وبني بن وثاب والشعبي والباقر وقتادة وعلقمة والضحاك؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 2/231.

(2) إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل التحاسن 9/2، تحقيق: زهير غازي زاهد، ط3، 1988، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(3) معاني القرآن: الأخفش ص404 و معني اللبيب: ابن هشام 2/32.

(4) الواقعة 18

(5) معني اللبيب: ابن هشام/192

(6) البيت بلا نسبة في معجم المواعظ في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم 4/304، دط، 2001، عالم الكتب، القاهرة، مصر، وقد نسبة الشنيطي إلى أبي الغريب: ينظر: الدرر اللوامع على معجم المواعظ: الأمين الشنيطي: 70/2-71، دط، دت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.

(7) هو أبو جراح العقيلي وأخته أم حير؛ ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 11/233 و الفهرست: ابن النديم 1/70.

(8) ينظر معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زيد بن عبد الله الفراء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين 9/2، ط1، 2002، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان. و المعني اللبيب: ابن هشام 2/192

(ت538هـ)⁽¹⁾ سبب جرّها على المجاورة أن الأرجل لما كانت من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تُغسل بصبّ الماء عليها كانت مظنة الإسراف المذموم شرعا، فعُطفت على المسوح لا لتمسح ولكن لينبّه على وجوب الاقتصاد في صبّ الماء عليها⁽²⁾. وقد أجاب الفريق الأوّل عن هذا الرأي بما يلي:

- إن الجرّ على الجوار يعدّ لحنا في اللّغة ولا يأتي إلا للضرورة⁽³⁾.
- الجرّ على الجوار إذا ورد فإنه يكون مع أمن اللبس، كقولهم: هذا جحر ضبّ خرب⁽⁴⁾، والآية لا أمن فيها من اللبس لأنها قد تلتبس بالعطف على الرؤوس.
- العرب يجرون على الجوار مع غير العطف، أمّا معه فلم يرّد عنهم ذلك⁽⁵⁾.

وقد ردّ الفريق الثاني هذا الجواب بما يأتي:

1 القول بأنّ الجرّ على الجوار يعدّ لحنا في اللّغة غير مسلّم به، لأنّ أكثر المحقّقين من النّحاة قد أجازوه، واستشهدوا له بالفصيح من كلام العرب منهم سيبويه⁽⁶⁾، والأخفش (ت215هـ)⁽⁷⁾ وأبو البقاء (ت616هـ)⁽⁸⁾، وقد ذكر السيوطي من كلام العرب في مراعاة الجوار قولهم: خشنت بصدريه وصدريه، ف (صدر) الثانية يجوز نصبها على محلّ صدر الأولى لأنّ الباء زائدة، حيث يتعدّى الفعل بغيرها، ويجوز جرّها على الجوار، وقد جعلوه أجود من النّصب⁽⁹⁾.

(1) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، المتوفى 538هـ من آثاره: (أساس البلاغة)، (الكشاف)، (المفصل في علم العربية)، ينظر ترجمته: نزهة الألباء: الأبياري ص338، إنباه الرواة: القفطي 3/365.

(2) الكشاف: الزمخشري 1/597.

(3) روح المعاني الألويسي 6/336.

(4) المصدر نفسه 6/336.

(5) المصدر نفسه 6/336.

(6) الكتاب: سيبويه 1/67.

(7) أبو الحسن سعيد بن مسعدة الجاشعي بالولاء وهو من علماء الطبقة السادسة في المدرسة البصرية المتوفى 215هـ من آثاره: (شرح كتاب سيبويه)، (المسائل الكبير)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص80، وأخبار النحويين البصريين: السرياني ص94، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص72.

(8) هو محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله بن الحسين، أبو البقاء العسكري، المتوفى 616هـ من آثاره: (الإشارة في النحو)، (التيبين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين)، (اللّبّاب في علل البناء والإعراب)، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي 2/116، والبلغة في تاريخ أئمة اللّغة: الفيروز آبادي ص99.

(9) ينظر الكتاب: سيبويه 1/67 ومعاني القرآن: الأخفش ص411، التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العسكري، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، 1/318، دط، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان، الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم 3/212، ط3، 2003، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

والعلاقة بين قراءة الجرّ في الآية وبين هذا المثال الذي ذكره السيوطي هي كون كلّ منهما جرّاً على المجاورة، بغضّ النظر عن نوعية الفعل وكيفية تعديته، فهي كالعلاقة بين الآية وقول العرب: (هذا جحر ضبٌ خرب)، واللذان أنكرا الجر على المجاورة هما السيراني⁽¹⁾ (ت368هـ)، وابن جني⁽²⁾ (ت392هـ)⁽³⁾ حيث جعلوا (خرب) من قولهم (هذا جحر ضبٌ خرب) صفة (ضب)، أما السيراني فقد جعل أصله: (هذا جحر ضب خرب الجحر منه) نحو (مررت برجلٍ حسن الوجه منه)، فحذف (منه) للعلم به، ثمّ حوّل الإسناد إلى ضمير الموصوف فقيل: هذا جحر ضبٌ خرب الجحر، ثمّ أضيف، فقيل: هذا جحر ضبٌ خرب الجحر، ثمّ أتى بضمير الجحر، مكان الجحر، وقيل: (جحر ضبٌ خرب)⁽⁴⁾.

أما ابن جنيّ فقد جعل الأصل فيه: هذا جحر ضبٌ خرب جحره، فيكون (خرب) صفة للضبّ، وإن كان في المعنى صفة للجحر، كقول القائل: مررت بزيد قائم أبوه، لأنّ (قائم) صفة لزيد، وفي الحقيقة هي صفة للاب، لأنّه المتّصف بالقيام، ثمّ حذف المضاف وهو (جحر) وأقيم المضاف إليه وهو الضمير مقامه، فارتفع الضمير واستتر في قولهم (خرب) وقد ردّ عليهما ابن هشام والسيوطي بما يأتي:

- يلزم من هذا التقدير استتار الضمير، وهو واجب الإظهار، للأمن من الالتباس⁽⁵⁾.
- يلزم منه أيضاً جريان الصفة على غير من هي له، لأنها تجري مع هذا التقدير على (ضب)، وهي في الحقيقة لـ (جحر)، وهذا خلاف الأصل، بل هو ممنوع عند البصريين⁽⁶⁾.
- إنّ (خرب) صفة مشبهة على وزن (فعل) وهذه الصيغة في العمل، فلا يجوز التصرف في معمولها بالحذف⁽⁷⁾.

وإلى جانب ردّ ابن هشام والسيوطي هذا على السيراني وابن جنيّ، فإنّ إنكارهما الجرّ على المجاورة لا يقاوم ما ذهب إليه الجمهور من النحاة، لاسيما في شيء قد تحقّق وروده عن العرب الفصحاء،

(1) أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيراني، من أعلام الطبقة العاشرة في المدرسة البصرية، المتوفى 368هـ من آثاره: (أخبار النحويين البصريين)، (شرح كتاب سيويه)، (الوقف والابتداء)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين اللغويين: الزبيدي ص119، وتاريخ العلماء النحويين: المفضل التوخي ص28.

(2) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، المتوفى 392هـ، من آثاره الخصائص: (سر صناعة الإعراب)، (المنصف)؛ ينظر ترجمته: تاريخ العلماء النحويين: التوخي ص24، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص287.

(3) الخصائص: ابن جني 191 / 192-

(4) مغني اللبيب: ابن هشام 2/192.

(5) ينظر المصدر السابق 2/192 و مع الموامع: السيوطي 4/304

(6) مغني اللبيب: ابن هشام 2/192.

(7) مع الموامع: السيوطي 4/304

على أن السيرافي وابن جني لم يعدوا الجرّ على المجاورة لحناء، بل هم بقرون بفصاحته، ولكنهم يخضعونه للتأويل كما مرّ في (جحر ضبّ حרב).

2 قولهم: إن الجرّ بالمجاورة يُشترط فيه أمن اللبس مسلّم لهم به، إلا أن هذا شرط لجعل الجرّ على المجاورة مُستحسنًا، لا لجعله جائزًا، أي أن أمن اللبس شرط لحسن الجرّ على المجاورة، أمّا جوازه فلا يشترط فيه أمن اللبس، بل هو جائز وإن لم يؤمن اللبس، فضلًا على أن التّحاة الذين أجازوه لم يقيدوه بهذا القيد الذي ذكرتموه.

وحتى لو سلّمنا لهم بما يقولون فإن الآية ليس فيها ما يدعو إلى اللبس، لأن وجود (إلى) الدّالة على الغاية في قوله: (إلى الكعبين) دلّ على أن الأرجل معطوفة على الوجوه، فلا تلتبس بعطفها في المعنى على الرؤوس، لأن مسح الرؤوس لم يحدّد بغاية معيّنة.

3- ادعاهم أن جرّ المجاورة يكون من غير العطف فقط كما ذهب إليه ابن هشام⁽¹⁾ غير مقبول، لأنه ورد عن العرب مع العطف ومع غيره، وقد جعل بعض التّحاة العطف على المجاورة ممّا تنفرد به الواو، كما نقل ذلك ابن مالك واستشهد له بالآية نفسها⁽²⁾.

فمثال وروده مع العطف قول النابغة الذبياني (من البسيط):

لم يبقَ غيرَ طريدٍ غيرِ منفلتٍ وموثقي في حبالِ القلْدِ مسلوبي⁽³⁾

فقد جرّ (موثق) على المجاورة مع أنّه معطوف في الأصل على (غير) المرفوع، ومثاله مع غير العطف قول الشاعر في البيت الذي ذكرناه سابقًا (من البسيط):

يا صاحِ بلِّغْ ذوي الزوجات كلِّهم أن ليس وصل إذا المثلّت عرى الذنّب⁽⁴⁾

ثانياً: يجوز أن تكون (الواو) في (وأرجلكم) بمعنى (مع)، وهذا يقوّي كون الأرجل مسحوة، لأنّ المعنى حينئذ يكون: وامسحوا برؤوسكم مع أرجلكم⁽⁵⁾.

(1) مغني اللبيب: ابن هشام 2/192

(2) شرح عمدة الحفاظ وعدة الألفاظ: ابن مالك الأندلسي، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدوري، ص 638، دط، 1977، مطبعة العاني، بغداد، العراق.

(3) ديوان النابغة الذبياني، ص 52.

(4) ينظر الهامش 424 من هذا الفصل.

(5) روح المعاني: الألوسي 6/336

وقد ردّ الفريق الثاني على هذا بما يأتي:

- 1- أن الواو إذا كانت بمعنى (مع) فإنها تدلّ على المعية، وإذا كانت للمعية فإنّ ما بعدها يكون مفعولا معه، والمفعول معه ما قال عنه ابن جني: (كل ما فعلت معه فعلا) (1)، والأرجل هنا لا يُفعل معها الفعل إنما يقع عليها، وأيضا يستلزم فعل مسح الرأس مع الأرجل، أي: ليكن مسح رؤوسكم مصاحبا لأرجلكم والواقع أنه ليس مصاحبا، إذن فهي ليست للمعية.
- 2- نيابة (مع) عن الواو أجازها الكسائي (ت189هـ) (2) وأصحابه، وقد أفاد أبو حيان أنّ مجيء الواو بمعنى (مع) إنما يكون في حالة خاصة؛ وهي إذا كان المعطوف بالواو لا يمكن الاستغناء عنه كما إذا جاء بعد فعل يدلّ على المشاركة مثل: اختصم زيد وعمرو فأجازوا: اختصم زيد مع عمرو (3)، ومثل هذه الحالة غير منطبقة على الواو في هذه الآية لجواز الاستغناء عن المعطوف فيها.

وقد احتجّ الجمهور الذين يذهبون إلى وجوب غسل الرجلين بما يأتي:

- أولا: وردت قراءة متواترة بنصب (أرجلكم) وعن قراها بالنصب الإمام علي عليه السلام (4)، وقال المراد الغسل (5)، وهذا يعني أنّ الواو قد عطفت الأرجل على الوجوه فتشترك معها في الغسل. واعترض أصحاب الرأي الأوّل على هذا الدليل بشيئين:

- (1) اللّمع في العربية: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: حامد المؤمن ص142، ط2، 1985، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان.
- (2) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي، من أعلام الطبقة الثانية في المدرسة الكوفية المتوفى 189هـ من آثاره: (لحن العامة)، (المصادر)، (معاني القرآن)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص89، وطبقات النحويين واللّغويين: الزبيدي ص127.
- (3) ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب 1982/4، ط1، 1998، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- (4) ممن قرأ بهذا الوجه أي على نصب (أرجلكم) نافع والكسائي وابن عامر وحفص عن عاصم وابن مسعود ويعقوب والأعشى وأبو بكر وابن عباس والشافعي وعلي رضي الله تعالى عنه والمفضل؛ ينظر: حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زغبة، تحقيق: سعيد الأفغاني، ص221، ط5، 2001، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: أبو محمد مكّي بن أبي طالب، تحقيق: محي الدين رمضان، 1/406، ط5، 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان وغيث النفع في القراءات السبع: علي النوري الصفاقسي، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، ص106، دط، 2004، دار الصحابة للتراث، القاهرة، مصر ومعجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 2/232.
- (5) أحكام القرآن: الجصاص 2/435

1- إثمهم يسلمون بتواتر ورود القراءة ولكنها تحتل أن تكون الأرجل معطوفة على محل (رؤوسكم)، ومحلّ الجرور النصب لأنه في معنى المفعول به، وحيثذ يكون المراد بها المسح لا الغسل. والعطف على المحلّ وارد عن العرب، كقول الشاعر (من الوافر):

معاوي إئنا بشر قاسجج فلنسنا بالجبال ولا الحديد⁽¹⁾

فقد نصب الحديد عطفًا على محل (بالجبال)، ومحلّه النصب لأنه خبر ليس.
2- إنّ عطف الأرجل على الوجوه يلزم منه الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة أجنبية وهي قوله وامسحوا برؤوسكم وذلك غير جائز.

اجاب الجمهور عن هذين الاعتراضين بما يأتي:

1- أمّا الاعتراض الأوّل فإننا لا ننكر جواز العطف على المحلّ، ولكن هذا العطف خلاف الأوّل، فإنّ العطف على اللفظ أولى من العطف على المحلّ مهما أمكن، قال السيوطي: (الأصل العطف على اللفظ)⁽²⁾، فإذا سلّمتم بقراءة النصب كان عطفها على لفظ الوجوه أولى من عطفها على محلّ (رؤوسكم)، وحيثذ تكون الأرجل مفسولة لا ممسوحة، قال العكبري في تقوية ذلك:

(والأوّل أقوى؛ لأنّ العطف على اللفظ أقوى من العطف على الموضع)⁽³⁾ هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ عطف الأرجل على الوجوه عطف على اللفظ والمحلّ، أمّا عطفها على محل الرؤوس فإنه عطف على المحل فقط، والعطف على اللفظ والمحلّ أولى من العطف على المحلّ فقط إذا حصل التعارض، أمّا البيت الذي استشهدتم به فإنّ العطف فيه على المحلّ لضرورة تلاؤم القوافي، لأنّ هذا البيت من قصيدة وردت أواخر أبياتها بالنصب.

2- وأمّا الاعتراض الثاني فإنه لم يتطرّق أحد من النحاة إلى عدم جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، بل الأمر عندهم على العكس، فقد رجّحوا الفصل بينهما في بعض الحالات؛ منها إذا عطف على ضمير رفع متصل، فإنهم فضّلوا الفصل بينهما بفواصل مثل: قمت أنت وزيد. ومثل قول الشاعر (من الطويل):

(1) البيت لعقبة بن الحارث الأسدي يخاطب به معاوية بن أبي سفيان؛ ينظر: شرح شواهد المعنى: جلال الدين السيوطي، ص 870، دط، دت، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(2) معجم المصاحف: السيوطي 4/304

(3) التبيان في إعراب القرآن: العكبري 1/318.

فقد فصل بين التاء وابنك بالمنادى وهو عبد الله.

ثانيا: إن تحديد الرجلين بالغاية في قوله: (إلى الكعبين) يقوي عطفها على الوجوه لما يأتي:

- 1- وجود معطوف آخر قبلها مقيد بنفس هذه الغاية وهو الأيدي.
- 2- هذه الغاية تدلّ على أنها مفسولة؛ لأنّ المسح لم يرد محذّدا بغاية معيّنة ، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوا بُرُوجَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مَعَهُ﴾ ولم يقيد بحدّ معيّن، ولذلك يقول الزمخشري: (فجاء بالغاية إماطة لظنّ من يظنّ أنّها ممسوحة، لأنّ المسح لم تضرب له غاية في الشريعة)⁽²⁾، وقال ابن الأنباري: (وقيل هو معطوف على الرؤوس إلّا أنّ التحديد دلّ على الغسل، فإنه لما حدّ الغسل إلى الكعبين كما حدّ الغسل في الأيدي إلى المرافق دلّ على أنّه غسل كالأيدي)⁽³⁾. وقد اعترض الفريق الأوّل على هذا الدليل بقوله:

إنّ التحديد بالغاية لا يدلّ على إرادة غسلهما، لأنّ الكعب في اللّغة يطلق على العظم الناتئ تحت مفصل القدم⁽⁴⁾. أي هو ملتقى الساق بالقدم، فيجوز أن يراد بتحديد الغاية إلى الكعبين أن يسمح على ظهر القدمين حتّى يصل المسح إلى هذا العظم.

أجاب الجمهور عن هذا الاعتراض فقالوا:

إنّ الكعب كما يطلق على العظم فوق القدم فإنه يطلق على العظم الناتئ في جانب القدم، بل إنّ الراجح لغة إطلاقه على المعنى الثاني⁽⁵⁾ لما يأتي:

- 1- إنّ المحققين من علماء اللّغة جنحوا إلى إطلاق الكعب على المعنى الثاني دون الأوّل كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأضرابهما⁽⁶⁾.

(1) لم أعر على قائل هذا البيت وقد أورده السيوطي في همع الهوامع بلا نسبة 267/5

(2) الكشاف: الزمخشري 597/1

(3) البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، تحقيق: طه عبد الحميد طه، مراجعة: مصطفى السقا، 1/285، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر.

(4) تاج العروس 4/148

(5) أحكام القرآن: الجصاص 2/435

(6) المصباح المنير: الفيومي ص 318

2- إن أصل معنى الكعب في اللّغة الدلالة على الارتفاع، ولذلك سمّيت كعبة لارتفاع شأنها وشرفها، وهذا المعنى إنما يتحقّق في العظم الناتئ في جانب القدم، لأنّه مرتفع بخلاف العظم الذي يفصل بين الساق والقدم، إذا تحقّق هذا دلّ التحديد بالغاية على إرادة الغسل إلى هذين الكعبين، ولا يراد بها المسح؛ لأنكم تقولون بعدم مسح العظم الناتئ جانب القدم.

3- يجوز أن تكون الأرجل معطوفة على الرؤوس ويراد بالمسح الغسل، لأنّه قد يطلق عليه في اللّغة: (يقال: مسحت يدي بالماء إذا غسلتها، وتمسّحت بالماء إذا اغتسلت) (1)، قال أبو زيد الأنصاري (ت214هـ) (2): (المسح في كلام العرب يكون مسحاً وهو إصابة الماء ويكون غسلًا) (3)، وقد ذكر ابن قتيبة أنّ النبي ﷺ كان يتوضأ بمُدّ وكان يمسح بالماء يديه ورجليه وهو لها غاسل، قال ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ والمراد بمسح الأرجل غسلها، ويستدلّ بمسحه ﷺ برأسه وغسله رجليه بأنّ فعله يبيّن أنّ المسح يستعمل في المعنيين المذكورين (4).

فعلى هذا يكون المسح حقيقة في إمرار اليد مجازاً في الغسل، فيراد بمسح الرأس إمرار اليد وبمسح الرجل غسلها، ويكون مشتركاً بين المعنيين، وقد اعترض الفريق الأوّل على هذا فقالوا:

إنّ استعمال المسح في الرأس بمعنى إمرار اليد وبالأرجل بمعنى الغسل يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا غير جائز، وأجاب الجمهور عن هذا الاعتراض بقولهم: إنّ الجمع بينهما هنا جائز لما يأتي: هناك من يرى جواز استعمال المشترك بمعنييه ومنهم ابن فارس (5).

2- أنّ المنوع هو استعمال الحقيقة والمجاز في محلّ واحد، أمّا في محلّين فلا مانع، وهنا محلّان الرأس والأرجل.

(1) مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب، تحقيق: ياسين محمّد السواس، ص197، ط3، 2002، دار اليمامة، دمشق، سوريا.

(2) سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير بن قيس بن زيد نعمان بن نعلبة، أبو زيد الأنصاري، وهو من أعلام الطبقة الثالثة من لغويي البصرة، التوفى 214هـ أو 215هـ و216هـ من آثاره: (الجمع والتشبية)، (لغات القرآن)، (النوادر)، ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللّغوي ص55، وأخبار النحويين البصريين: السرافي ص97.

(3) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 344/7

(4) غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق: عبد الله الجبوري 1/154، ط1، 1397هـ، مطبعة العاني، بغداد، العراق.

(5) الصحاحي في فقه اللغة: ابن فارس ص456

3- احتمالاه لهُذين المعنيين هنا يشبه الاستخدام الذي هو نوع من أنواع المحسنات البديعية كقول معاوية بن مالك⁽¹⁾ (من الوافر):

إذا نزل السحاب بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا⁽²⁾

ف (السَّماء) هنا مشترك بين معنيين المطر والنبت، فاستعمله أولاً بالمعنى الأوّل واستعمله ثانياً بالمعنى الثاني المستفاد من عود الضمير في (رعيناه)⁽³⁾، لأنّ النبت هو الذي يرعى لا المطر. يتّضح من خلال ما سبق أنّ القول بالغسل أولى من المسح على الأقلّ استحباباً وزيادة في الأجر وطلباً للاحتراز، لأنّ الأرجل محل اجتماع الأوساخ والقذارة، فالأولى غسلهما ثمّ سواهما، وأمّا الأدلّة النحوية التي تعضّد ذلك فهي:

1- يجوز على قراءة الجر التي اعتمد عليها الفريق الأوّل أن تكون الأرجل معطوفة على الرؤوس، ويكون العامل (اغسلوا) مقدّراً معطوفاً على (امسحوا)، لأنّ التّحاة يميزون مثل هذا العطف، فقد قالوا: إذا اجتمع فعّان متغيّران في المعنى وكان لكلّ فعل منهما معمول، جاز حذف أحد الفعلين وعطف معمول هذا المحذوف على معمول الفعل المذكور، ومثلوا لذلك بعدة أمثلة: منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾⁽⁴⁾ أي تبوّؤوا الدّار واعتقدوا الإيمان، ومنها قول الراعي النميري (من الوافر):

إذا ما الغايات برزن يوماً وزجّجن الحواجب والعيونا⁽⁵⁾

أي: زجّجن الحواجب وكحلن العيون⁽⁶⁾.

(1) معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر عمّ لبيد بن ربيعة لقب بمعوّد الحكماء بسبب فعلته الحميدة الحكيمة التي أصلحت الحال بين بني قشير وبني عقيل العامريين ولقوله عن ذلك:

أعوّد مثلها الحكماء بعدي إذا ما معضل الحدّتان نابا

ينظر ترجمته، الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 17/187، ومعجم الشعراء: المرزباني ص 365

(2) البيت في المفضليات: المفضل الضبي ص 309

(3) الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القريني، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي ص 350، دط، 2004، المكتبة المصرية، بيروت، لبنان

(4) الحشر 9

(5) ديوان الراعي النميري ص 80

(6) الخصائص: ابن جني 2/432

وقول الآخر (من الرّجز):

علفتها تبنًا وماء بارداً حتى غدت همالة عينها⁽¹⁾

أي علفتها تبنًا وسقيتها ماء⁽²⁾.

وقد جعل بعض النحاة مثل هذا العطف خاصًا بالوار، فقد قال ابن مالك: (وتنفرد الواو أيضا بعطف معمول عامله محذوف على معمول عامله مذكور)⁽³⁾. واختار ذلك أبو حيان مشيرًا إلى سبب لطيف لهذا الاختيار، وهو أنّ العامل الأوّل إذا كان تمّا تصحّ نسبته إلى المعمول الذي يليه مباشرة على سبيل الحقيقة، كان المعمول الثاني محمولًا على إضمار العامل له، ومثل لذلك بنحو: (جدع الله أنفه وعينها) أي: وفقًا عينه، لأنّ نسبة الجدع إلى الأنف حقيقة⁽⁴⁾، وكذلك الأمر مع هذه الآية فإنّ نسبة المسح إلى الرؤوس حقيقة؛ لأنّها تمّا تمسح، فكان عامل الأرجل مقدّرًا، أي واغسلوا أرجلكم.

2- نقل الأخفش إنكار بعض النّاس عطف الأرجل على الرؤوس لفظًا ومعلًا، فقال: (وهذا لا يعرفه النّاس) ولذلك عقّب على مثل ذلك بقوله: (والنّصب أسلم وأجود)⁽⁵⁾.

3- ورد في السنّة ما يقوّي عطف الأرجل على الوجوه وإرادة غسلها؛ لأنّ النبي ﷺ كان يغسل رجليه⁽⁶⁾، وقد منحه الله سلطان بيان معاني القرآن الكريم إلى جانب أنّه من العرب الخُلص الذين يفهمون وجوه العطف في اللّسان العربي⁽⁷⁾.

(1) البيت بلا نسبة في الخصائص: ابن جني 2/ 431 وغرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمامي المرتضى: الشريف المرتضى 2/ 224، ط 1، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان. وقد عثرنا على هذا البيت في ديوان ذي الرّمة ونصّه:

لما حططت الرّجل عنها واردا علفتها تبنًا وماء بارداً،

تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، ط 1، 1982، ص 551، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان.

(2) ينظر المصدران السابقان 2/ 431، 2/ 224

(3) شرح عمدة الحفاظ وعدة الألفاظ: ابن مالك الأندلسي ص 634

(4) ارتشاف الضرب: أبو حيان 3/ 1491

(5) معاني القرآن: الأخفش ص 404

(6) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ثم إذا نوضا العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يده مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقيًا من الذنوب)، ينظر: صحيح مسلم 1/ 215

(7) اثر الدلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السعدي ص 168.

- 4- العرب تعطف الشيء على الشيء إذا قرب منه من وجه وإن بعد عنه من وجوه مراعاة لذلك الوجه، وذلك نحو قول الشاعر: (من مجزوء الكامل)

ورأيت زوجك في الوغى متقلدا سيفاً ورعماً⁽¹⁾

فقد عطف الرّمح على السيف مع أنّ الرّمح لا يتقلّد، لكنّه لما كان مشتركاً مع السيف في كونه سلاحاً جاز عطفه عليه، وفي هذا يقول الإمام الغزالي في عطف الأرجل على الرؤوس: (فكذلك إمساس الماء بطريق الغسل قريب من إمساس الماء بطريق المسح فعطف عليه، لا لكونه ممسوحاً بدليل ذكره الكعبيين)⁽²⁾.

- 5- بما يؤكّد عدم عطف (أرجلكم) على محلّ (رؤوسكم) أنّ الله تعالى قال في آية التيمّم: ﴿فَأْتَسَكَّرُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾⁽³⁾، ولم يقرأ أحد بنصب (أيديكم) عطفاً على محلّ (وجوهكم)، بل قرأها الجميع بالجرّ عطفاً على اللفظ، واللفظان في آية التيمّم وآية الوضوء سواء، (فلما اتّفقا على الجرّ في آية التيمّم مع إمكان العطف على المحلّ لو كان صواباً، علم أنّ العطف على اللفظ ولم يكن في آية التيمّم منصوباً معطوفاً على اللفظ كما في آية الوضوء)⁽⁴⁾، ولكن لما كان في آية الوضوء منصوباً، وهو قوله: (وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) كان العطف عليه.

- 6- إنّ القول بغسل الرّجلين تماشياً مع مقتضى العطف الذي يستوجب النّصب لا يمكن أن يلغى مسح الرّجلين في بعض الحالات، وهو الذي مكّن الفقهاء من استنباط حكم المسح على الجبيرة والخفّين، لأنّ الرّجلين معهما في حكم من سلم من النّجاسة ولما تعدّر نزعهما لضرورة ما وجب المسح عليهما؛ لأنّ المغسول قد نال نصيبه من النّظافة قبل غسلهما، وهما عند المسح أخذاً حكم الفرع الذي يتناقص عنده ما يجب أن يكون للأصل، ولئن كان المسح في لغة العرب يعني الغسل والنضح معاً⁽⁵⁾، فهنالك فروق دلالية كاشفة عن حدّ كلّ لفظ حتّى وإن تقاربا في المعنى عند الاستخدام بما

(1) البيت ينسب إلى عبد الله بن الزبير؛ ينظر معجم شواهد العربية: عبد السلام محمد هارون، ص 100، ط 3، 2002، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر. وهو بلا نسبة في معاني القرآن: الفراء 1/ 88، والخصائص: ابن جني 2/ 431.

(2) المنحول: الغزالي ص 203

(3) المائدة 6

(4) مجموعة الفتاوى: ابن تيمية 21/ 78

(5) الكلّيات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): أبو البقاء الكفوي، ص 859، ط 2، 1998، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان.

بما يوجهه السياق اللغوي، وباعتماد منهج التحليل التكويني⁽¹⁾ تتضح الملامح الدلالية المشكّلة لمعنى كلّ لفظ، وبعيننا هنا تحديد ملامح الفرق بين المسح والغسل:

الفعل	الملمح الدلالي
غسل	(+) إمرار اليد على العضو المغسول (+) بوساطة الماء (+) تكرار الحركة (+) الدلك والعرك (+) كمية أكبر من الماء ⁽²⁾ (+) استيعاب العضو المغسول
مسح	(+) إمرار اليد على العضو المسوح (+) بوساطة الماء (-) تكرار الحركة (-) الدلك والعرك (-) كمية أكبر من الماء (أي الاقتصاد في الماء) (-) استيعاب العضو المسوح

2- وجوب الغسل؛

قال تعالى: ﴿وَأَن كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِرُوا﴾⁽³⁾: لما اتسعت دائرة المعاني في آية الوضوء وشملت أغلب الألفاظ التي تنحصر في الدلالة على أحكامه، ورد النص مقتضياً في وجوب الغسل الذي هو في الحقيقة أعم من الوضوء؛ لأنه يعمّ الجسد كلّهُ، فيكون الوضوء حيثنذ صورة مصغّرة عنه، فهو منحصر في أعضاء بعينها، وكما فُرض الوضوء لأداء عبادة الصلاة، كان الشأن كذلك بالنسبة للغسل الذي يستهلّ به المرء دخوله إلى الدين أول مرة، ثم يعاوده متى ظهرت موجباته التي تُلزم المرء على أن يأتيه لكي تصحّ عبادة الصلاة، أمّا في غيرها من العبادات كالزكاة والصوم والحجّ فالغسل أنّي بوجوبه في الحجّ، مستحبّ في الصوم، ولا جناح على المزكّي إن لم يكن متوضئاً أو مغتسلاً، والملاحظ في لفظي الوضوء والغسل أن الأول منهما خاصّ يدلّ على شيء محدّد ظهر مع ظهور الإسلام لاقرانه بفريضة الصلاة عامة، أمّا الغسل فيمكن أن يدلّ على أيّ شكل من أشكال الاغتسال قصد النظافة والتخلّص من الأدران، غير أنّ معنى هذا اللفظ سرعان ما

(1) ينظر إجراءات تطبيق هذا المنهج وقواعد استخدامه؛ علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص 121، ط 5، دت، عالم الكتب، القاهرة، مصر.

(2) هناك من يميز بين الغسل والمسح بالنظر إلى كمية الماء فحسب؛ ففي الغسل لا بدّ من سيلان الماء خلاف المسح الذي يكفيه البلل، ينظر: مجمع البيان: الطبرسي 206/3.

(3) المائدة6

تخصّص عندما تقيّدت دلالة بالعبادة؛ فإذا أطلق لفظ الغسل انقدحت في الدّهن صورة معيّنة تحكّمها ضوابط شرعية عند الأداء، فعموم لفظ الغسل إذا ما رجع إلى أصل الفعل لا يمكن أن يتخصّص إلا إذا ارتبط بعبادة الصّلاة، وهي ملمح دلالي كما هي عليه الحال في الفقه الإسلامي يزول بزوالها معنى الغسل الشرعي، الذي حدّد بكيفيات أدائية وأحكام فقهية مبسّطة في كتب الصّناعة.

أما نصّ الآية التي تضمّنت أحكام طهارة الغسل فقد حوى لفظين رئيسين عليهما مدار التأويل اللغوي واستنباط الأحكام عند قراءتهما، موصولين بفعل الشرط وجوابه؛ فقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا﴾ صريح المنطوق بيّن أن الجنابة شيء طارئ على المرء يفسد عليه طهارته، ممّا يستوجب اغتساله تخلّصاً منها، لكن أي معنى يمكن أن يشتمل عليه هذا اللفظ عند إطلاقه في لغة العرب.

ف (الجنابة: المتني، وقد أجنب الرجل وجنب أيضاً، بالضم، وجنب وجنب وجنب. قال ابن بري (ت582 هـ) ⁽¹⁾ على قوله جنب، بالضم، قال: المعروف عند أهل اللغة أجنب وجنب بكسر النون وأجنب أكثر من جنب ⁽²⁾؛ ومنه قول ابن عباس رضي الله عنهما: (الإنسان لا يُجنب، والثوب لا يُجنب، والماء لا يُجنب، والأرض لا تُجنب) ⁽³⁾. وقد فسّر ذلك الفقهاء وقالوا: (أي لا يُجنب الإنسان بمماسّة الجنب إياه، وكذلك الثوب إذا لبسه الجنب لم ينجس، وكذلك الأرض إذا أفضى إليها الجنب لم ينجس، وكذلك الماء إذا غمس الجنب فيه يده لم ينجس. يقول: إنّ هذه الأشياء لا يصير شيء منها جنباً يحتاج إلى الغسل لملازمة الجنب إياها) ⁽⁴⁾. قال الأزهرى: (إنما قيل له جنب لأنه نهي أن يقرب مواضع الصّلاة ما لم يتطهّر) ⁽⁵⁾، فتجنّبها وأجنب عنها أي تنحى عنها؛ وقيل: لمجانبته الناس ما لم يعتسّل.

والرجل جنب من الجنابة، وكذلك الاثنان والجميع المؤث، كما يقال رجلٌ رضا وقومٌ رضا، وإنما هو على تأويل ذوي جنب، فالمصدر يقوم مقام ما أضيف إليه. ومن العرب من يُكثي ويجمع المصدر بمنزلة اسم الفاعل. وحكى الجوهري (ت398 هـ) ⁽⁶⁾: (أجنب وجنب، بالضم. وقالوا: جنبان وأجنب وجنبون

(1) هو عبد الله بن بري بن عبد الجبار المقدسي المتوفى 582 هـ عالم بالعربية، ولد ونشأ بمصر، له (شرح شواهد الإيضاح) و(غلط الضمفاء من الفقهاء)، و(حواش على صحاح الجوهري؛ ينظر ترجمته، إنباه الرواة: القفطي 2/83 وبقية الوعاة:

السيوطي 34

(2) ينظر حواشي ابن بري على الصحاح: الجوهري 1/90.

(3) ينظر مصنف ابن أبي شيبة 1/159 والنهية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 1/302

(4) المصدر السابق 1/302

(5) تهذيب اللّغة: الأزهرى 11/118.

(6) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى 398 هـ، من آثاره: (تاج اللّغة وصحاح العربية)، (عروض الورقة)، (المقدّمة في النحو)، ينظر ترجمته: دمية القصر: الباخري 3/1490، نزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص298،

إنباه الرواة: القفطي 2/229.

وجنّبات⁽¹⁾. قال سيبويه: كُسِرَ على أفعال كما كُسِرَ بَطَلٌ عليه، حينَ قالوا أَبْطالًا، كما أُنْفِقَ في الاسم عليه، يعني نحو جَبَلٍ وأجبالٍ وطَنْبٍ وأطنابٍ⁽²⁾. ولم يقولوا جَنِبَةً. وفي الحديث: (لا تُدْخِلُ الملائكةُ بيتاً فيه جُنْبٌ)⁽³⁾. قال ابن الأثير: (الجُنْبُ الذي يَجِبُ عليه العُسلُ بالجَماعِ وخُرُوجُ المنيِّ. وأجُنِبَ يُجُنِبُ إجناباً، والاسم الجنابة، وهي في الأصل البُعْدُ. وأراد بالجُنْبِ في هذا الحديث: الذي يتركُ الاغتسالَ مِنَ الجَنابةِ عادةً، فيكونُ أكثرَ أوقاته جُنْباً، وهذا يدل على قِلَّةِ دينه وخَبْثِ باطنه. وقيل: أراد بالملائكة ههنا غيرَ الحَفْظَةِ. وقيل: أراد لا تُحْضِرُهُ الملائكةُ بغيرِ)⁽⁴⁾.

فلئن كانت هذه التّصوُّص لم تحدّد معنى الجنابة إلا بالمفهوم الذي أضفاه الشرع على اللفظ، فهي بذلك قد أوضحت ضمناً أنّ هذا اللفظ مجرّوه وما يدلّ عليه شرعاً لم يرد في كلام العرب قبل مجيء الإسلام؛ أي أنّ الشرع الحنيف هو الذي استحدثه للدلالة على حالة معينة يكون فيها المرء غير طاهر، وتركيب النفي في قولنا: (فلان غير طاهر) يمكن أن يكون هو المستعمل في كلام العرب قبل الإسلام في حالة الوصف بعدم الطهارة، وأثناء مراجعة الدواوين الشعرية والمعاجم اللغوية لم يرد هذا اللفظ عند ناثر أو شاعر قبل مجيء الإسلام، إلا ما كان تضميناً للمعنى لا ذكراً للفظ بعينه، وإن كان ابن هشام (ت 218هـ)⁽⁵⁾ صاحب السيرة المعروفة قد أورد هذا اللفظ في مصنفه نقلاً عن قائل قاله وهو لم يعتنق الإسلام بعد، أي أنّه كان في جاهليته؛ روى ابن هشام عن جماعة من الذين نقل عنهم متون سيرته (أنّ أبا سفيان بن حرب⁽⁶⁾ حين رجع إلى مكة ورجع فل قريش من بدر نذر أن لا يمَس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو

(1) الصحاح: الجوهري 90/1

(2) الكتاب: سيبويه 570/3

(3) ونصّ الحديث كاملاً: (لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جنب ولا كلب ولا صورة)، ينظر: المسند: الإمام أحمد 1/83، مسند البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: محفوظ عبد الرحمن زين الله، 1/83، ط 1، 1409هـ، مكتبة العلوم والحكم، المينة المنورة، السعودية.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 302/1

(5) هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، المتوفى سنة 218هـ كاتب سير ومؤرخ بصري، كان عالماً بالأنساب واللغة وأخبار العرب، عاصر الشافعي والتقى به في مصر، من آثاره: (سيرة ابن هشام) وهي مختصر سيرة أبي إسحاق، وكتاب (التيجان)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان 3/177 وسير أعلام النبلاء: الذهبي 10/428.

(6) هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف أبو سفيان القرشي الأموي المشهور باسمه وكنيته، وكان يكتى أيضاً أبا حنظلة، وأمه صفية بنت حزن الهلالية عمّة ميمونة زوج النبي ﷺ، وكان أسن من النبي بعشر سنين وقيل غير ذلك، بسبب الاختلاف في سنة موته، وهو والد معاوية، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/19، والإصابة: ابن حجر 3/412.

عمداً⁽¹⁾، ولما كانت رواية النثر تختلف عن رواية الشعر من حيث الحفاظ على الألفاظ نفسها كما وردت، يبقى النص بذلك محل شك في كون قائله أورده بتلك الألفاظ لا غيرها.

أما عن متعلق الشرط عند حدود جوابه في قوله تعالى ﴿فَاطْهَرُوا﴾، فيكاد يكون أعمّ الألفاظ عند المقارنة بينه وبين لفظ الجنابة والغسل، إذ أنّ المحتمل عند إيراد لفظ الجنب الدال على درن ما أو حدث هو أن يصاحبه لفظُ (فاغتسلوا)، فكيف يتم فهم اللَّفْظَيْنِ ضمن دائرة الاحتواء، فهل إنّ الطَّهْرَ بمعنى النظافة يمكنه أن يشتمل على الوضوء والغسل، وهذا ما هو وارد على جهة العموم؟ لكنّ التخصيص هنا عند قوله (فاطهروا) لم يفهم منه عند الفقهاء إلاّ الغسل، وهذه الوجهة في الفهم سببها كما هو واضح أنّ ما قبل هذه الآية تضمّن الإشارة إلى عبادة الوضوء، فبقي بذلك الشرط الثاني من الطَّهْرِ وهو الغسل، وما ورد عليه اللَّفْظُ في هذه الآية جاء بصيغة التضعيف في قوله: (فاطهروا) لتقارب الزيادة في (اغتسلوا)، ونظير هذا الأمر الذي يوجب الغسل قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾⁽²⁾، فالمعنى مكافئ دلاليا لهذا الذي نحن بصدد شرحه، إذ كان ظاهره قبل تحكيم الآراء الفقهية في قوله: ﴿وَأَن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾ فكما هو واضح فقد تجاوب الفعلان في الدلالة على الحركة نفسها الموجبة للحدث ذاته، إذ إنّ (اطهروا) بصيغة الأمر وافقت في معناها الفعل المضارع (تغتسلوا)، فهو إن كان على جهة الإخبار فوجهته وجهة الأمر بالوجوب، وسيتضح هذا التقارب الدلالي أكثر عند شرح آية النساء في موضعها في هذا البحث لاحقا.

و الطهارة في اللّغة تعني كما ورد في المعاجم: (الطاء والهاء والراء أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يدلُّ على نقاءٍ وزوالِ دَسٍّ. ومن ذلك الطَّهْرُ: خلاف الدَّنَسِ، والتطهَّرُ: التنزُّهُ عن الدَّمِّ وكلِّ قبيح؛ وفلانٌ طاهر الثياب، إذا لم يدنَس. قال امرؤ القيس (من الطويل):

ثياب بني صوفٍ طهّارى نقيّةً وأوجههم عند المسافر غرّان⁽³⁾

والطهور: الماء⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَعْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

طهوراً⁽⁵⁾.

(1) السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، 3/310، ط1،

1411هـ دار الجليل، بيروت، لبنان.

(2) النساء: 43

(3) ديوان امرئ القيس ص 169

(4) معجم مقاييس اللّغة: ابن فارس 3/428

(5) الفرقان: 48

وجاء في القاموس: (الطَهْرُ، بالضم: نقيضُ التَّجَاسُةِ، كالطَّهَارَةِ، طَهَرَ، كَنَصَرَ وَكَرَمَ، فهو طَاهِرٌ وطَهْرٌ وطَهْرٌ جمع أَطْهَارٌ وطَهَارَى وطَهْرُونَ. والأَطْهَارُ: أيامُ طَهْرِ المِراةِ. طَهَّرَتْ وطَهَّرَتْ: انْقَطَعَ دَمُهَا، وَاغْتَسَلَتْ مِنَ الحَيْضِ وغيره، كَطَهَّرَتْ. وطَهْرَةٌ بالماءِ: غَسَلَهُ بِهِ، وَالاسْمُ: الطَّهْرَةُ، بالضم، والمِطَهْرَةُ، بالكسر والفتح: إِنَاءٌ يَتَطَهَّرُ بِهِ، وَالإِدَاوَةُ، وَبَيْتٌ يَتَطَهَّرُ فِيهِ، وَالطَّهْرُ: المَصْدَرُ، واسمٌ ما يَتَطَهَّرُ بِهِ، أو الطَّاهِرُ المَطَهَّرُ. وطَهْرَةٌ، كمنعه: أبعده. وَالتَّطَهُّرُ: التَّنْزَهُ وَالكَفُّ عَنِ الإِثْمِ. وَأَطَهَّرَ أَطَهَّرًا، أصْلُهُ نَطَهَّرَ نَطَهْرًا أَدْعَمَتِ التَّاءُ فِي الطَّاءِ، وَاجْتَلَيْتِ أَلْفُ الوَاصِلِ⁽¹⁾، قال جرير بن عطية (ت110هـ)⁽²⁾ (من الوافر) :

وَمَا قَرَأَ الْمُفْصِلَ تَغْلِييًّا؛ وَلَا مَسَّنَ الطَّهْوَرَ وَلَا السَّوَاكَا⁽³⁾

فعند ذكر هذه المعاني المتساوقة التي ترد معا في التصوص وتكون متقاربة لا بد من تحديد الفرق بين تطهر واغتسل، وإيهما يكون الهدف منه النظافة، أو أن أحدهما يشمل الظاهر والباطن وما هو مادي ومعنوي، والثاني منهما لا يكون إلا للحدث الذي يستوجب إزالته وتحقق بذلك النظافة منه⁽⁴⁾؛ لأن الذي أدى إلى مثل هذا التقارب في المعنى إن لم يكن تطابقا كلياً عند قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِذَا عَارَى سَبِيلَ حَتَّى تَغْتَابُوا﴾⁽⁵⁾ مقارنتها مع قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ الواردة في المائدة، فاختلاف اللفظين (فاغتسلوا) و(اطهروا) يوحي بوجود فرق بين الجنابة الأولى والجنابة الثانية، غير أن ظاهر التصيين يميل إلى ترادف مطلق بين اللفظين الأولين حتى يتوافقا مع معنى الجنابة مطلقا، فالمعنى واحد وإن كان ثمة خلاف بينهما من حيث العموم والخصوص؛ فالطهارة أعم من الاغتسال، لأن اللفظ الأول أوسع في الدلالة على المعنى من الثاني الذي هو حركة إمرار الماء على الشيء المغسول بذلك⁽⁶⁾.

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي/2/152

(2) جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي من تميم من شعراء النقائض المتوفى 110هـ ينظر ترجمته:

طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي/2/374 والشعر والشعراء: ابن قتيبة/1/456.

(3) ديوان جرير، شرح: محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، ص325، دط، 1996، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري ص295

(5) النساء/43

(6) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم/2/439

3- مشروعية التيمم؛

هناك ثلاث أحوال للمتطهر عند إرادة الاستعداد للعبادة أو أنه في محل القيام بها وأداء فرائضها؛ فهو إما متوضئ حيث يغسل أعضاء بعينها، أو مغتسل؛ أي متطهر من الجنابة حينما يعمم الماء على كامل جسده مدلكاً له، والحال الثالثة أن يكون متيمماً إما بنية الوضوء أو بنية الغسل، فهو أي التيمم ينوب مناهما عند حصول موجب من موجباته، وهي أربعة ذكرت في آيتي النساء والمائدة:

3-1 موجبات التيمم:

قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْتَجِينَ أَوْ عَلَ سَفَرٍ أَوْ جَسَدٌ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَوِيدًا طَيِّبًا﴾⁽¹⁾: اشتملت الآية على أربعة موانع توجب التيمم عند أداء العبادة في حال عدم القدرة أو انعدام الماء، لكن أي مرض يوجب التيمم؟ وقس على ذلك معنى السفر ومقدار ملامسة النساء.

3-1-1 المرض موجب من موجبات التيمم:

تقدّم المرض الأسباب المبيحة للتيمم حيث ورد مطلقاً غير مقيد، فأى مرض يوجب التيمم إذا ما روعيت مساحة المعنى في هذا اللفظ عند إطلاقه على الوجه الذي ذكرته الآية، لأن المرض في اللغة كما جاء في المقاييس: (مرض الميم والراء والضاد أصلٌ صحيح يدلُّ على ما يخرج به الإنسان عن حدِّ الصِّحة في أي شيء كان منه العلة)⁽²⁾، وورد في القاموس: (المَرَضُ: إظلام الطبيعة، واضطرابها بعد صفائها واعتدالها)⁽³⁾.

فالملاحظ من التصيين أن المعاني اللغوية للفظ (المرض) دلّت على أنه تغير يطرأ على الجسم فيغیر طبيعته من حال العافية إلى حال السقم، ممّا يشعره بالضيق وعدم الراحة لوجود شيء ما يميزه عن غيره سلباً، فكان هذا المعنى موافقاً لما ورد عليه الإطلاق في نصّ الآية لكي يكون بذلك أي مرض موجباً للتيمم وهذا ما قال به المالكية⁽⁴⁾، إلا أن غيرهم من فقهاء الجمهور قيدوا اللفظ بأن جعلوه دالاً على أنواع معينة من المرض تبیح التيمم، وهذه الأنواع أشار إليها السائيس بقوله: (إن المرض أنواع: الأول ما يؤدي استعمال الماء فيه إلى التلف في النفس أو العضو بغلبة الظن أو بإخبار الطبيب المسلم الحاذق، وفي هذه الحالة يجوز التيمم باتفاق، والثاني ما يؤدي استعمال الماء معه إلى زيادة العلة أو ببطء المرض، وفي هذه الحالة يجوز التيمم

(1) النساء 43 والمائدة 6

(2) المقاييس في اللغة: ابن فارس 311/5

(3) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 525/2

(4) أحكام القرآن: ابن العربي 561-560/1

عند الحنفية والمالكية وهو أصح قولي الشافعي لما روي عن جابر بن عبد الله أنه قال: (خرجنا في سفر فأصاب رجلا منا حجر في رأسه فشحبه، ثم احتلم فخاف من زيادة العلة إن استعمل الماء، فقال لأصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على استعمال الماء، فاغتسل ثم ازدادت علته ومات، فقدمنا على رسول الله ﷺ فعلم بما حصل، فقال ﷺ: قتلوه، إلا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم) (1).

الثالث: ما لا يخاف معه تلف ولا بطلا ولا زيادة في العلة من استعمال الماء، وفي هذه الحالة يخصص له في التيمم وعند المالكية يجوز التيمم لإطلاق النص. الرابع: أن يكون المرض حاصلًا لبعض الأعضاء، فإن كان الأكثر صحيحًا وجب غسل الصحيح ومسح الجريح ولا يجوز التيمم، وإن كان الأكثر جريحًا يجوز التيمم وهذا مذهب الحنفية (2)، وعند الشافعية يغسل الصحيح ثم يتيمم مطلقًا (3) وعند المالكية جاز له التيمم مطلقًا (4).

فما حدده الشيخ السائس من أنواع للمرض لا يعدو أن يكون تحرزًا واجتهادًا، لعدم وجود أدلة تقيد إطلاق لفظ المرض في الآية، وبما لا شك فيه أن المرض الذي يكون مظهره جرحًا غائرًا هو حتماً موجب للتيمم بوصفه أولوية، لأنه عذر كاف لمجانبة الماء عند الوضوء أو الغسل، يقول الشنفرى معبراً عن حالة مرضية كهذه (من الطويل):

فَصَاحَتْ بِكَفِّيْ صَيِّعَةً ثُمَّ رَاجَعَتْ أَنْيْنَ الْمَرِيضِ فِي الْجِرَاحِ الْمَشْبُوعِ (5)

فلا يستقيم أن يستعمل الماء من كان في حال هذا الذي أثنخته الجراح وسمع له أنين يمكن أن يسقط عنه العبادة نفسها، فما بالك باستعمال الماء الذي يزيد من غور جرحه والتهابه، فالتيمم في حقه بين ظاهر لقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ بِكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لِمَأْسُكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (6)، لكن الخلاف واقع في معنى المرض عند أي حالة من حالاته التي يحدث فيها تغير في

(1) المستدرک علی الصحیحین: الحاکم النیسابوری 285 / 1

(2) أحكام القرآن: الجصاص 2 / 461

(3) أحكام القرآن: الهراسي 3 / 48

(4) تفسير آيات الأحكام: السائس 1 / 352-354

(5) ديوان الشنفرى ص 42

(6) المائدة 6

الجسم، حتى لو كان المرض ناشئا عن ألم من شوكة أو لدغة زنبور، لهذا كان التعدد في الأحكام الفقهية عند علماء المذاهب، لاسيما ولفظ المرض في الآية يتسع لكل ذلك.

والمسألة الثانية التي أوجبت الخلاف الفقهي عند قراءة لفظ (المرض) في بداية هذه الآية هي: هل أن المرض هو نفسه الموجب للتيمم بوصفه دالاً على عدم القدرة، أم أن المريض يخضع للشروط نفسها التي يخضع لها المسافر وغيره من الذين أبيح لهم التيمم؟ فثناية الخلاف التي تضمنتها الآية من خلال قراءة الفقهاء لها هي: هل يجوز للمريض الذي يجد الماء ولا يستطيع استعماله أن يتيمم؟ حيث ذهب الجمهور إلى أنه يجوز له التيمم ما دام لا يستطيع استعمال الماء، وذهب عطاء إلى أنه لا يجوز له التيمم⁽¹⁾.

احتج الجمهور على مذهبهم بأن الضمير في قوله: (فلم تجدوا) عائد على المسافر ومن ذكر بعده في الآية فقط، فلا يشمل شرط عدم إيجاد الماء المريض، لأن في الكلام صفة محذوفة والتقدير: وإن كنتم مرضى لا تستطيعون استعمال الماء، فجملة (لا تستطيعون) في محل نصب صفة ل (مرضى)، وهذه الصفة المقدرة قد أخرجت المريض من اشتراط عدم وجود الماء في إباحة التيمم، فيبقى الضمير عائداً على المسافر ومن بعده فقط، ويكون عدم وجود الماء شرطاً في جواز تيممهم، وحيث يصير معنى الآية: وإن كنتم مرضى لا تستطيعون استعمال الماء فتيّموا، أو على سفر أو محدثين فلم تجدوا ماء فتيّموا.

ورأى صاحب الرأي الثاني أن الضمير في (تجدوا) يعود على المريض والمسافر ومن بعدهما، ولا حذف في الكلام⁽²⁾، وحيث يبقى انعدام الماء شرطاً في إباحة التيمم لهم، أما إذا وجد الماء فلا يصح تيممهم ولو كان المريض لا يستطيع استعماله.

والرأى هو ما أشار إليه الجمهور لأن الضمير وإن كان عائداً على جميع المذكورين إلا أن حال المريض يرجح تقدير جملة الصفة التي تخرج المريض من عود الضمير إليه، فالمعروف من حال المريض أنه قد لا يستطيع استعمال الماء، وحذف الصفة وإن كان قليلاً إلا أن الحاجة أجازوه عند قوة دلالة الحال عليها، فقد نقل ابن يعيش عن سيويه أن الصفة قد تحذف في مثل قوله: (سير عليه ليل)، ويقصدون ليلاً طويلاً⁽³⁾، وورد مثل هذا الحذف في مواطن أخرى من القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾⁽⁴⁾، أي: كل شيء سُلِّطت عليه⁽⁵⁾، واستشهد ابن جني وغيره لذلك أيضاً بقوله ﷺ: (لا صلاة لجمار

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، وبهامشه: السبيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتخرّيج: عبد الله العبادي، 1/ 147، ط 1، 1995، دار السلام، القاهرة، مصر.

(2) المصدر نفسه 1/ 147.

(3) الكتاب: سيويه 1/ 226 وشرح المفصل: ابن يعيش 3/ 63

(4) الأحقاف 25

(5) الخصائص: ابن جني 2/ 372 و معني اللبيب: ابن هشام 2/ 166 و مع الهوامع: السيوطي 2/ 120

المسجد إلا في المسجد⁽¹⁾، أي؛ لا صلاة كاملة أو فاضلة، وقد تمت الإشارة إلى أن العجز عن استعمال الماء الذي هو حال المريض يقوّي جواز حذف الصّفة في هذه الآية، ويبقى عدم وجود الماء شرطاً في صحّة تيمّم المسافر والمحدثين فقط⁽²⁾، كما سيّضح ذلك لاحقاً.

3-1-2: السفر موجب من موجبات التيمّم:

ومما تضمّنته الآية من مبيحات التيمّم السّفَر، إلا أنّ لفظه فيها غير محدّد كما هو شأنه في الصيام وصلاة القصر، فهذه الأحوال الثلاثة التي ذكر فيها السفر وتعلّق به حكم شرعي دوغماً إشارة إلى نوع السّفَر ومدّته ومقداره، أو جب الخلاف عند الفقهاء لاجتهاد كلّ واحد منهم قصد إعطاء أحكام شرعية تتناسب مع تحديدهم للأبعاد الثلاثة في السّفَر نوعاً ومدّة ومقداراً، والسّفَر بفتحتين في اللّغة: (قطع المسافة، ويقال ذلك إذا خرج للارتحال أو لقصد موضع فوق مسافة العدوى والعدوى طلبك إلى والٍ ليعديك على من ظلمك لأنّ العرب لا يسمّون مسافة العدوى سفراً)⁽³⁾، قال أعشى قيس (من البسيط):

ومسافراً مسافراً بعيداً لا يؤوب به المسافر⁽⁴⁾

وقال الفيومي (ت770هـ)⁽⁵⁾: (أقل السّفَر يوم، والجمع: أسفار... وأصل المادّة الكشف، وقيل: السّفَر هو الخروج المديد)⁽⁶⁾.

وفي الاصطلاح: (السّفَر: هو الخروج على قصد قطع مسافة القصر الشرعية فما فوقها، أو الخروج بقصد السير من محلّ الإقامة إلى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام فما فوقها بسير الإبل ومشي الأقدام. والسّفَر الذي تتغيّر به الأحكام أن يقصد الإنسان موضعاً وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الأقدام)⁽⁷⁾. قال النابغة الشيباني (من البسيط):

(1) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري/1/373 وسنن البيهقي الكبرى: البيهقي/3/57

(2) اثر الدلالة النحوية واللّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرّحمن السعدي ص174-175.

(3) الصّحاح: الجوهري/2/589

(4) ديوان أعشى قيس ص105.

(5) هو أحمد بن محمد بن علي الفيومي، أبو العباس المتوفى 770هـ صنف (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير)، ينظر ترجمته: الدرر الكامنة: ابن حجر العسقلاني/1/372. وبغية الوعاة: جلال الدين السيوطي/1/386.

(6) المصباح المنير: الفيومي ص168

(7) ينظر معجم المصطلحات والألفاظ الفقهاء: محمود عبد الرحمن عبد المنعم/2/272 والكلبيات: أبو البقاء الكفوي ص511.

فما ذكرته المعاجم من معان لغوية للسفر لا يكاد أن يبين إلا عن مخالفة معنى الحضرة؛ أي أن المسافر لا يكون كذلك إلا إذا غاب عمن الفهم والفوه في مجتمع ما، أما عن مسافة السير فهي قياس على المدة الزمنية التي قدرت بثلاثة أيام على الأرجح، ويوم عن بعضهم، وهذا الفرق في التحديد هو الذي أدى إلى التباين في الحكم؛ حيث إن طول السفر وقصره موجب للتييم عند الفريقين⁽²⁾، وهناك من يرى أن العبدة ليست بالسفر في حد ذاته وإنما العبدة بفقد الماء الذي يكون عادة عند النأي عن الحواضر⁽³⁾. وذكر السفر ضمن مبيحات التيمم لا يعني أن الحضرة لا يجوز فيه التيمم، لهذا كان للسفر القصير مقصد من مقاصد تشريع التيمم إذا ما فقد الماء.

لكن وكما هو ملاحظ من خلال ما تم توضيحه في مسألتي المرض والسفر فإنهما اختصا بأحكام جمعتهما مع أحداث عينية من نواقض الوضوء والغسل في العادة، فكيف تم الجمع بين المبيحات الأربع في نص الآية واختلافهم ظاهر بين؟ أي بين المرض والسفر من جهة، وقضاء الحاجة وملامسة النساء من جهة أخرى. قال الزمخشري: (فإن قلت: كيف نظم في سلك واحد بين المرضى والمسافرين وبين المحدثين والمجنين، والمرض والسفر سببان من أسباب الرخصة، والحدث سبب لوجوب الوضوء، والجنابة سبب لوجوب الغسل؟ قلت: أراد سبحانه أن يرخص للذين وجب عليهم التطهر وهم عادمون الماء في التيمم بالتراب، فخص أولاً من بينهم مرضاهم وسفرهم لأنهم المتقدمون في استحقاق بيان الرخصة لهم بكثرة المرض والسفر وغلبتهما على سائر الأسباب الموجبة للرخصة، ثم عم كل من وجب عليه التطهر وأعوزه الماء لخوف عدو أو سب أو عدم آلة استقاء أو إرهاق في مكان لا ماء فيه، أو غير ذلك مما لا يكثر كثرة المرض والسفر)⁽⁴⁾. فالعذر الذي أوجب اجتماع أسباب الرخصة في المرض والسفر وإتيان الغائط وملامسة النساء هو عدم القدرة على استعمال الماء لعجز أو خطر محقق بمكان تواجد، أو انعدامه أصلاً في محل إتيان الحاجة أو بالقرب منها عند حدود المسافة الشرعية، أو أن ينشأ ضرر بسبب الماء إن تم الاغتسال به إذا ما حدثت عملية الجماع أو ملامسة النساء بشهوة موجبة للغسل، وهذا من العذر الذي يشترك فيه من أتى الغائط لقضاء حاجته في كونه عاجزاً عن استعمال الماء في الحالين؛ حالة بئده وحالة الخوف من الضرر المؤدي إلى المرض، فعند خروج المرء عن حد الاستطاعة والقدرة في هذه المبيحات الأربع لما يعترها من نقص وعجز في

(1) ديوان النابغة الشيباني ص 111

(2) يرى المالكية والشافعية بأن قصر السفر موجب للتييم حال فقد الماء؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي 1/ 563 وأحكام القرآن: إلكيا المرآسي 2/ 462.

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائيس 2/ 292.

(4) الكشاف: الزمخشري 1/ 529.

أحوال الحضر والسنن يكون الحكم الفقهي نفسه، حيث يجري مجرى التشريع في الحالات السابقة لما لها من متعلقات تربطها من عدمية وخوف وضرر وغيرها.

3-1-3 قضاء الحاجة موجب من موجبات التيمم:

يكاد أن يكون الحدث من خروج ريح أو بول أو تبرز من أسباب نقض الوضوء، على كونها أحداثاً ظاهرة لا اختلاف في عينيتها وجودها وأثرها الذي يستدل به على وقوعها، لهذا كانت أصلاً لغيرها من الأحداث على أنها جنابة أصيلة تخرج المرء من حال الطهر إلى حال لا يصح معها إتيان موضع الصلاة، أو إقامتها بمعنى العبادة أو المكان كما سبقت الإشارة إلى ذلك، والحكم الفقهي الذي أوامت إليه الآية بنص ظاهر من حيث منطوق اللفظ مضمرة في الدلالة على غير ما استخدم له اللفظ في أصل وضعه، لأن نص الآية ذكر الأحداث الثلاثة المشار إليها آفاً مجتمعة في بنية لفظية واحدة؛ وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ اللَّيْلِ﴾ فالعرب أطلقت هذا اللفظ أول ما أطلقت على المنخفض من الأرض جاء في معجم العين: (والغائط المظمن من الأرض وجمعه غيطان وأغواط)⁽¹⁾، قال عمرو بن معد يكرب⁽²⁾ (ت 21 هـ) (من الوافر):

فكم من غائط من دون سلمى قليل الأنس ليس به كئيب⁽³⁾

فالشاعر أشار إلى المكان الغائر في البعد المتسع الذي لا يوجد به أحد؛ حيث يقل أنسه إن لم تكن به صاحبه التي بها يعمر المكان وتقل وحشته، وفي الصحاح: (غوط: غاط في الشيء يغوط ويغيط دخل فيه؛ يقال هذا رملٌ تغوط فيه الأقدام)⁽⁴⁾، وجاء في اللسان: (والغوط والغائط المتسع من الأرض مع طمانينة، وجمعه أغواط وغوط وغياط وغيطات، صارت الواو ياء لانكسار ما قبلها)⁽⁵⁾.

(1) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 4/435

(2) هو عمرو بن معد يكرب بن ربيعة بن عبد الله الزبيدي، أبو ثور المتوفى 21 هـ فارس اليمن، وفد على النبي ﷺ فأسلم ثم ارتد في اليمن، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر إلى الشام، وبعثه عمر إلى العراق، أخبار شجاعته كثيرة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/360، والأغاني: الأصبهاني 12/244

(3) البيت ضمن مجموع أشعاره جمعها مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 2، 1985، سوريا. في الأصمعيات: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ص 145، ط 5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(4) الصحاح: الجوهري 3/960

(5) لسان العرب: ابن منظور 4/777

قال المتنخل الهذلي⁽¹⁾ (من الوافر):

وَحَرَقَ عُشْرُ الرُّكْبَانِ فِيهِ بَعِيدُ الْجُوفِ أَفْبَرُ ذِي فَيْطِاطٍ⁽²⁾

ومن اشتقاقات هذه المادة كما أشار إلى ذلك ابن منظور: (التفويط: وهو كناية عن الحدث والغائط، اسم العذرة نفسها، لأنهم كانوا يلقونها بالقيطان، وقيل: لأنهم كانوا إذا أرادوا ذلك أتوا الغائط وقضوا الحاجة، فقيل لكل من قضى حاجته: قد أتى الغائط، يكتنى به عن العذرة)⁽³⁾، قال بشر بن خازم الأسدي (من الطويل):

فَلَمَّا رَأَى رَبُّ الْكِلَابِ هَذِيرَهَا أَصَاتَ بِهَا مِنْ غَائِطٍ مَنْفَسٍ⁽⁴⁾

فهذه الكنايات التي وارت دلالة اللفظ الصريح هي التي نابت عن كل قبيح مستقذر تأنف النفس عن ذكره أو سماعه، قال عبد الله بن عباس: (إن الله حيي يكتني عما شاء)⁽⁵⁾، وقد وظف هذا اللفظ بهذا المعنى المتواري في أكثر من حديث شريف نحو قوله ﷺ: (لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتها يتحدثان فإن الله عز وجل يمقت على ذلك)⁽⁶⁾، فنص الحديث يحتوي عديد القرائن الدالة على كون المقصود من الغائط هو الحدث نفسه، وأظهر تلك القرائن ذكر العورة.

3-1-4 ملامسة النساء موجب من موجبات التيمم:

من نواقض الوضوء في هذه الآية ملامسة النساء، غير أن اللفظ أعم من غيره في الدلالة على جنس المعمول، إذ لا وجود لقرينة تبين أي نوع من اللمس يوجب الوضوء أو الغسل، فلفظ الملامسة الوارد في الآية محال أوجه متغيرة من حيث معانيه التي يدل عليها، فقد ذكرت المعاجم اللغوية بأن الملامسة مأخوذة من اللمس؛ قال الخليل: (لمس: اللمس طلب الشيء باليد من هنا وهنا، واللامسة في البيع أن تقول إذا

(1) هو مالك بن عويمر أحد بين لحيان يكتنى أبا أثيلة شاعر جاهلي ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 92/24 ومعجم الشعراء: المرزباني 304.

(2) البيت في شرح أشعار الهذليين: صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري. تحقيق: عبد الستار فراج، مراجعة: محمود محمد شاكر، ص 1275، دط، دت، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر.

(3) لسان العرب 777/4

(4) ديوان بشر بن خازم الأسدي ص 80

(5) ينظر تفسير الطبري 265/2.

(6) ينظر صحيح بن خزيمة 1/39 والمستدرک علی الصحیحین: الحاكم النيسابوري 1/260

لمستُ ثوبي أو لمستُ ثوبك فقد وجب البيع⁽¹⁾، وبعدَ هذا البيع من البيوع الفاسدة⁽²⁾، وفي المقاييس: (ولمستَ إذا مَسَّنتَ قالوا: وكلَّ ماسَ لاسم)⁽³⁾، وجاء في الأساس: (المسني الجارية: ائذن لي في لمسها)⁽⁴⁾، فهذه الإشارة التي ذكرها الزمخشري في معجمه هي من نحو العبارات المستغلقة في المعنى، إذ تحتل معنى السَّمَح بمعانية الشيء المراد شراؤه، أو أنها تحتل النكاح أو الجماع، لهذا استعمل لفظ الملامسة في الكناية عن إتيان المرأة، لكن أيَّ فرق بين لمس ولامس و مسَ وجسَ، فهذه الألفاظ تدور في حيز دلالي واحد يجمعها من حيث اشتراكها في تجاوز بعض المعاني الدالة عليها، فاللمس يكون عند التقاء البشريين دون حائل، وأما إذا لامس المرء الشيء فقد أكثر من الاحتكاك به، والمس يكون بالتقاء البشريين أو أنه يستعمل معه شيء آخر للمس، كان تكون اليد آلة ذلك، أو يستعاض عنها بعود ونحوه⁽⁵⁾، والجس تتبع المواضع والمواطن في خفاء وتستر ويكون مجواسَ الإنسان وغيرها، وقريب منه التحسس، وهو مثله إلا أنه يكون بالحواس التي هي وسائل إدراك الأشياء عند الإنسان⁽⁶⁾. فالتقارب بين هذه الألفاظ لا يكاد ينفصل إلا بلمح أو ملمحين على الأكثر عند التوظيف في النصوص المختلفة، والدليل على ذلك أن معنى مسَ قد خرج عن الدلالة التي أشرنا إليها آنفاً، حيث ذكر الخليل بن أحمد ما نصّه: (يقال: مسَّ المرأة وماسَّتها إتيانها)⁽⁷⁾، ونقل ابن منظور عن أبي عمرو⁽⁸⁾ أن اللمس الجماع⁽⁹⁾، وفي الحديث أن رجلاً قال: (يا رسول الله إن عندي بنت عم لي جميلة وأنها لا تردّ يد لاسم، قال: طلقها، قال: لا أصبر عنها، قال: فامسكها)⁽¹⁰⁾. فأمره ﷺ بطلاق المرأة في المرّة الأولى يوحي بأنّها كانت ممن يأتيها الرجال جماعاً حراماً، كما دلّت على ذلك عبارة (أنها لا تردّ يد لاسم)، إلا أنّ الذهن سرعان ما ينصرف إلى معنى غير هذا حينما

(1) العين: الخليل 7/ 268

(2) ينظر الحديث: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 4/ 269

(3) المقاييس: ابن فارس 5/ 210

(4) أساس البلاغة: الزمخشري 2/ 180

(5) الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري ص 338

(6) معجم الفروق الدلالية في القرآن لبيان الملامح الفارقة بين الألفاظ متقاربة المعنى والصيغ والأساليب المتشابهة: محمد محمد داود ص 182، دط، 2008، دار غريب، القاهرة، مصر.

(7) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 7/ 208

(8) فإن كان يقصد أبا عمرو الشيباني صاحب الجيم فلا وجود لهذا الأثر في معجمه، ينظر الجيم: أبو عمرو الشيباني، تحقيق: عادل عبد الجبار الشاطي، ص 436، ط 1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

(9) اللسان: ابن منظور 4/ 308

(10) ينظر السنن الكبرى: البيهقي 7/ 154 والفاظ الحديث تختلف روايتها من طريق إلى آخر ينظر: مجمع الزوائد: الهيثمي 4/ 335 وسنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، 220/ 2 دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان. ومصنف ابن أبي شيبة 3/ 490

أذن النبي ﷺ في مراجعة المرأة، لكون الرجل لا يستطيع مفارقتها لوجوده بها، فلا يمكن أن يعقل تواطؤ النبي ﷺ على الأمر بالفاحشة، ولديه دليل بين على وقوعها، فكان من ذلك أن انصرف لفظ (لامس) الذي تضمنته الحديث إلى أن المرأة كانت تصافح الرجال مثلا وتكثر من ذلك، مما أثار غيرة الرجل وحفظته، فكان تطليقها بالنسبة للنبي ﷺ أولى من إمساكها، وهي على هذا الخلق الذي لا يرضاه أي رجل لأهله إلا إذا كان ديوتا.

فحمل ظاهر اللفظ في قوله: (لا ترد يد لامس) على أنه احتكاك البشرة بالبشرة أولى لوجود قرينة دافعة لأي شبهة يمكن أن تفصي إلى غير ذلك، فالمسألة التي يجب دراستها هي كيف يمكن أن نفهم معنى هذا اللفظ إذا ارتبط بالحكم الشرعي الذي بموجبه ينتقض الوضوء، أو أنه ينفي صفة التطهر من أصلها، وهذا شأنه حينما يكون بمعنى الجماع، فلا خلاف في ذلك. أما إذا كانت الملامسة هي احتكاك البشريتين من دون حائل، ففي هذه المسألة خلاف مرده الأول المعنى اللغوي الذي تباينت في إيراده المعاجم اللغوية كما أشرنا إلى ذلك آنفا، ولقد اختلف الفقهاء في تحديد المعنى المراد من الملامسة: هل هو اللمس باليد أو الجماع؟ وبعبارة أخرى: هل المعنى المراد الحقيقة، أو المجاز؟.

فذهب الشافعي إلى أن المراد من الملامسة المعنى الحقيقي، وهو اللمس باليد، سواء أكان بشهوة أم لا، ودليله ظاهر الآبة، فالآية قد صرحت بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء، ثم قال: (ويؤيد إرادة المعنى الحقيقي، قراءة من قرأ: (أو لمستم)⁽¹⁾ فإن معناها: مجرد اللمس باليد، ولا يمكن أن يكون الجماع⁽²⁾. ويؤيده أيضا أن اللفظ إذا تردد بين الحقيقة والمجاز فالحمل على الحقيقة أولى، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا تعذر الحمل على الحقيقة. ثم أيد الإمام الشافعي رأيه ببعض الأحاديث النبوية، ومن هذه الأحاديث ما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه (ت 17 أو 18 هـ)⁽³⁾ قال: (أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل لقي امرأة يعرفها، فليس يأتي الرجل من امرأته شيئا إلا قد أتاه منها، غير أنه لم

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه حمزة و الكسائي وخلف والأعمش و المفضل عن عاصم والوليد بن عتبة عن ابن عامر؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 2/80.

(2) أحكام القرآن: الشافعي ص 33-34

(3) هو الصحابي معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبد الرحمن الانصاري الخزرجي المتوفى سنة 17 أو 18 هـ إمام العلماء وكنز الفقهاء المقدم في علم الحلال والحرام، كان أحد السبعين الذين شهدوا العقبة من الأنصار، كما شهد بدرًا والمشاهد كلها مع النبي ﷺ، آخى عليه الصلاة والسلام بينه وبين عبد الله بن مسعود، وولاه قضاء اليمن، ثم قدم من اليمن في خلافة أبي بكر الصديق ولحق بالجهاد وحضر اليرموك ومات في الشام بالطاعون، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 24/3، الإصابة: ابن حجر 6/136.

بجامعها؟ فانزل الله هذه الآية: ﴿ وَأَمِرَ الْمَلَائِكَةُ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُقَاتِي اللَّيْلِ ﴾⁽¹⁾، فقال له النبي ﷺ: (توضأ ثم صل)⁽²⁾.

وذهب أبو حنيفة إلى أن المراد المعنى المجازي وهو الجماع، وأن هذا المعنى يجب المصير إليه، ولوجود القرائن ومن هذه القرائن: أن الآية على هذا التفسير تكون شاملة للحدثين الأصغر والأكبر، أما الأصغر فهو قوله: ﴿ أَوْجَسَةٌ أَحَدٌ يَنْتَكُم مِّنَ الْفَأْطِ ﴾⁽³⁾. وأما الأكبر فهو قوله: ﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾. أما إذا أريد المعنى الحقيقي فإنه يكون قليل الفائدة، إذ الجيء من الغائط واللمس حينئذ يكونان من باب واحد⁽⁴⁾. والملازمة وإن كانت حقيقة في اللمس باليد إلا أنه قد عهد القرآن استعمالها بطريقة الكناية مثل قوله سبحانه: ﴿ تَرْتَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَلْبٍ أَن تَسُوهُنَّ ﴾⁽⁵⁾، وعلى هذا فلمس الرجل المرأة بشهوة أو غير شهوة لا ينقض الوضوء عنده.

وأيّد الإمام أبو حنيفة مذهبه ببعض الأحاديث النبوية، ومن هذه الأحاديث:

ما روي عن عائشة رضي الله عنها: (أن النبي ﷺ كان يقبل بعض أزواجه ثم يصلي ولا يتوضأ)⁽⁶⁾.

ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ ليصلي، وإنني لمعرضة بين يديه اعتراض الجنائز، حتى إذا أراد أن يوتر مسني برجله)⁽⁷⁾.

ما روي عنها أيضا قالت: (فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفرائس فالتمسته، فوضعت يدي في باطن قدميه وهو في المسجد، وهما منصوبتان وهو يقول: (اللهم إنني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)⁽⁸⁾.

(1) هود 114

(2) ألفاظ الحديث متغيرة روايتها بين مصادر السنن؛ ينظر: سنن الترمذي 5/291 وسنن البيهقي الكبرى 1/125 وسنن الدراطيني 1/134.

(3) النساء 43

(4) أحكام القرآن: الجصاص 2/462

(5) الأحزاب 49

(6) السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، 1/97، ط 1، 1991، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) ينظر سنن البيهقي الكبرى 1/128، والمعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، 8/332، دط، 1415 هـ دار الحرمين، القاهرة، مصر.

(8) ينظر صحيح مسلم 1/352 وصحيح ابن حبان 5/258

وقد ناصر ابن رشد هذا المذهب فقال بعد أن بيّن سبب الاختلاف: (وسبب اختلافهم في هذه المسألة اشتراك اسم اللمس في كلام العرب، فإن العرب تطلقه مرّة على المس الذي هو باليد، ومرّة تكتى به عن الجماع، فذهب قوم إلى أن المس الموجب للطهارة هو الجماع في قوله: ﴿أَوْلَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ وذهب آخرون إلى أنه اللمس باليد.

وقد احتج من أوجب الوضوء من اللمس باليد بأن اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، وإذا تردّد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدلّ الدليل على المجاز. وقال الآخرون: إنّ المجاز إذا كثر استعماله كان أدلّ على المجاز منه على الحقيقة، كالحال في اسم (الغائط) الذي هو أدلّ على الحدث الذي هو مجاز فيه، على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة).

ثمّ قال: (والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالة على المعنيين، إلاّ أنه أظهر عندي في الجماع، وإن كان مجازاً؛ لأنّ الله تعالى قد كتى بالمباشرة واللمس عن الجماع وهما في معنى اللمس)⁽¹⁾ نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِيرُهُمْ رَبُّوهُنَّ مِن قَبْلِ أَنْ يَتَّخِذُوا ذَلِكَ فَعَلُوا لِنَفْسِهِمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁽²⁾. فدوران المعنى على هذا النحو يؤدّن بالتقارب الدلالي حتى مع وجود النص الذي احتكموا إليه عادة عند تطابق المعنيين في اللفظ الواحد إذا ما أطلق⁽³⁾، وهذا نوع من أنواع التشابه عند الأمدى الذي عدّه أعمّ من الجمل، إذ إنّ التشابه عنده ما تعارض فيه الاحتمال إمّا على جهة التساوي كالألفاظ الجملة ومثاله: ﴿أَوْلَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ لتردّد معنى الملامسة بين اللمس باليد والوطء⁽⁴⁾، وإمّا على غير جهة التساوي نحو قوله تعالى: ﴿أَوْلَدْتُمْ نِسَاءً أَنَا خَلَقْتُهُنَّ وَنَمَاءَ عَمِلَتَّ أَيْدِيًا أَنْعَمْنَا فَعَمَّهُمْ لَهَا مَلِكُونَ﴾⁽⁵⁾. فأقرب ترجيح يمكن من خلاله تغليب رأي على آخر في هذه المسألة هو أنّ المجاز محكّم لغلبة استخدامه في لغة العرب بما في ذلك الذكر الحكيم، نظراً لاحتوائه على معنى الغائط في الآية نفسها، وقد خرجت اللفظة مخرج المجاز على الرّغم من توظيفها توظيفاً مغايراً في لغة العرب، فكيف لا يكون لفظ الملامسة من جنس هذا النسيج في التعبير القرآني، إذ كتى سبحانه وتعالى عن الأحداث بهذه الألفاظ دون ذكر حقيقتها، ولكي يختلف الحدّان الموجبان للوضوء فكان إتيان الغائط حدثاً أصغر، وملامسة النساء على أنه جماع حدثاً أكبر موجب للغسل لا للوضوء، كما هي

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد/ 86.

(2) الجمادة 3

(3) تفسير آيات الأحكام: القسبي عمود زلط/ 51-54، ط 1، 2008، دار المجد للثقافة والعلوم، طنطا، مصر.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: الأمدى، 1/ 218.

(5) يس 71

عليه الحال في الحدث الأول، وما يعضد هذا الترجيح قول ابن السكيت (ت244هـ)⁽¹⁾: (لمست المرأة فأننا المسها لسا إذا غشيها)⁽²⁾.

3-1-5 التباين الدلالي في معنى الفعل (مجدوا):

تممة للأحكام الفقهية لهذه الآية فقد ورد تركيب الشرط بفعله وجوابه ليحدّد وجوب التيمّم ومتى يكون إذا ما انعدم الماء بسبب الأحداث السالفة الذكر، أو لمانع آخر يصدّ عن الوضوء ويفرض الانصراف إلى بديل عنه هو التيمّم، وهذا ما أوجزه فعل الشرط في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾، فالفعل (وجد) يحيل دوما على ما فقد إما نسيانا أو ما عُثر عليه فجأة كاللُقطة، أو أنّ الشيء أدركه بعد لأي وجهد، وهذه المعاني بما عليه الحكم في وجدان الماء بالنسبة لصاحب العذر لأسباب عديدة تمنحه الرخصة في التيمّم، فهو إن التمس الماء ولم يحصل عليه فهو لم يجده، كما أنه إذا ما نسيه وهو في متاعه فهو في عداد من لم يجد الماء أو من فقدّه أصلا لانعدامه في ما حوله من مصادر تحصيله، فقد تعدّدت أسباب وجدان الماء وإن كان الخلاف الفقهي لا ينحصر إلّا في مسألتين هما: فقدان الماء لانعدامه أصلا، بما يعني أنّ طالبا لا بدّ أن يجتهد في العثور عليه بالوسائل المشروعة، فإن تعذّر عليه ذلك وجب في حقّه التيمّم، وأما المسألة الثانية وهي نسيان الماء وهو بحوزة طالبا الذي يحتاج إليه عند الوضوء، فقد عدّه بعض الفقهاء من الذين لم يجدوا ماء، (واختلف قول الشافعي فيما إذا نسي الماء في رحله ثمّ تيمّم، والصحيح أنه يعيد لأنه إذا كان الماء عنده فهو واجد، لكنّه لا يدري أنه واجد وأنّ الشيء عنده والكلام في علم الله تعالى، فإذا كان عند إنسان شيء فذلك الشيء هو موجود عنده، وإذا كان موجودا فهو واجد للموجود، إذ يستحيل أن يكون موجودا عنده وليس بواجد له، إلّا أنه نسي أنه واجد له، ولعلّ قائلا آخر يقول: إذا لم يعلمه فلم يجده، وقد يقول: كان عندي ولم أجده، وقد يكون الشيء في دار رجل فيطلبه له: هل وجدته أم لا؟ فيقول: وجدته أو ما وجدته، فإذا نسيه في رحله فلم يجده. فيقال: هذا إنّما يستقيم أن لو طلبه فلم يجده، وعندنا لو طلب فلم يجد كان مقدورا، إلّا أنه لا يجوز أن يكون في الرّحل، فيطلب من الرّحل فلا يجده، والطلب من الرّحل شرط، حتّى يقال لمن طلب ولم يجد إنه لم يجد)⁽³⁾. و الشافعي أوجب طلب الماء لأنه لا يقال لم أجده، إلّا إذا طلب وإذا لم

(1) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ابن السكيت، إمام في اللّغة والأدب، المتوفى 244هـ أصله من خوزستان، تعلّم ببغداد، جعله المتوكل العباسي من ندمايه، من آثاره: (الألفاظ)، (الأضداد) و(القلب والإبدال) و(غريب القرآن)، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي 56/4، بغية الوعاة: السيوطي 349/2.

(2) إصلاح المنطق: أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ابن السكيت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام عمّاد هارون، ص 267، ط4، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(3) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 50/3

يطلب في مظنة الماء، فلا يحسن أن يقال: لم أجد. حيث يجوز أن يقال وجد فلان لقطعة وإن لم يكن طلبها، وإنما لا يقال لم يجد إلا إذا طلب فلم يجد، وهذا يعترض عليه بقول قائل: أنا لا أجد ما أتوصل به إلى كذا، أو لم أجد أمر فلان مستقيما، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ لَفَنسَوَيْنَا﴾ (1). وإذا كان لفظ الوجود لا يقتضي الطلب في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّرَيْكَ أَهْلًا﴾ (2)، وقوله: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ (3) لا أنهم طلبوا، ولا أنه يمكن الطلب في قوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾ لأن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بالطلب.

وإن كان قد يجاب عن كل ذلك بأن الله تعالى طلب منهم الثبات على العهد، والطلب من الله تعالى هو الأمر به، فيصح إطلاق قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا﴾، لأنه يطلب منهم ما قدمه إليهم من العهد (4).

فالتباين واضح بين دلالة الفعل (وجد) من خلال هذه الآيات، مما يعني أن توظيف أي مفردة في القرآن الكريم لا يمكن أن يحتكم فيها المرء إلى رأي واحد يرجح به دون دليل نقلي ثابت بالرواية الصحيحة، وما اختلف حوله الفقهاء في آية التيمم هذه إلا دليل قاطع على أنهم احتكموا إلى الاجتهاد، من حيث اتساع الفعل (وجد) الذي تضمنه الشرط، إلا أن يكون بمعنى الطلب لما هو معدوم أصلا، أو أنه يحتل العتور على الشيء بعد نسيانه، وإن كان موجودا في محل الطلب.

وهو ما أوجب التباين بين الفقهاء في دلالة الألفاظ عمومها أحيانا؛ حيث لا وجود لقرائن تقيّد إطلاقها، فإن كان الفعل (وجد) له من الاحتمال وجهين من الدلالة عندهم، ولفظ (الماء) بعده ورد نكرة تعم في ظاهرها كل سائل تغلب عليه صفة الميوعة، حيث يكون الماء أصل انحلاله مما يعني أن باب الخلاف واسع في هذه المسألة، ومن أمثلته ما ذكره الشافعي من أن الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به، في حين أن أباحيفة أجاز ذلك، وحجة الشافعي أن مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الإطلاق، فواجده غير واجد للماء فوجب أن يجب عليه التيمم (5)، وحجة أبي حنيفة أن واجده واجد للماء لأن الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة، فكان أصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء، فوجب أن لا يجوز التيمم لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ فقد علّق جواز التيمم بعدم الماء؛ لأن لفظ (الماء) ورد نكرة في سياق نفي، وهو يعم في اللغة فيكون مفيدا جواز الوضوء بالماء المتغير وغير المتغير

(1) الأعراف 102

(2) الكهف 49

(3) الأعراف 44

(4) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 3/ 50-52

(5) التفسير الكبير: فخر الدين الرازي 4/ 312

لانطلاق اسم الماء عليه⁽¹⁾، وردّ ابن العربي على كلام أبي حنيفة بقوله: (...الآن يستدل أصحاب أبي حنيفة باللغات، ويقولون على السنة العرب وهم يندونها في أكثر المسائل بالعراء، واعلموا أنّ النفي في التكررة يعمّ كما قلتم ولكن في الجنس، فهو عامّ في كلّ ما كان من سماء أو بئر أو عين أو نهر أو بحر عذب أو ملح، فأما غير الجنس فهو المتغيّر، فلا يدخل فيه كما لم يدخل فيه ماء الباقلاء)⁽²⁾، فهذا وجه واحد لإضافة مادة طاهرة في أصلها إلى الماء، فكيف ببقية المضافات والسوائل على اختلاف صفاتها من حيث طهارتها ونجاستها، وقد كمّاه في الماء⁽³⁾، حيث تمكّن الفقهاء من تخصيص كلّ نوع سواء أكان سائلا أم مادة، قليلا أم كثيرا كمّه بحكم فقهيه يتفقون فيه أحيانا، واختلافهم في هذه الجزئيات أكثر من إجماعهم لاعتماد كلّ رأي فقهيه على اجتهاد عقلي محض في استقراء المعنى اللّغوي أو فهم دلالة التركيب النحوي.

2-3: كيفية التيمّم:

قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَوْداً طَيِّباً فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُواً غَفُوراً﴾⁽⁴⁾.

وقال في موضع آخر: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّمَ بِسَمْتِهِ عَلَيْكُمْ لِمَلْعَمْتُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽⁵⁾.

بعد أن بيّن الله سبحانه وتعالى موجبات الوضوء والغسل وأوضح أعيان الأحداث التي لأجلها تكون الطهارة منها، أعقب كلّ ذلك بما ييسر على التعبّد شكلا آخر من أشكال التخلص من النجاسة قصد التعبّد، وذلك من خلال التيمّم بوصفه فرعا عن الوضوء وبديله في حال تعذّر وجود الماء، أو أنّ العشور عليه حال دون حائل ماديّ أو معنوي منع من استخدامه أصلا، فنصّ الآيتين المثبتتين قصد الدراسة والتحليل جمعا كلّ ملامح الرّخصة ورفع الحرج، بما يعني أنّ الفعل في التيمّم واحد، وأنّ أسبابه متعدّدة، وثوابه لا ينقص عن أصله الذي حلّ علّه، لكن كيف نفسر العلاقة بين الأصل والفرع في الطهارة من الأحداث، لاسيما أنّ البدل والمبدل منه غالبا ما يتسخان وجه الاشتراك ولو من وجه؟ فلفظ (الوضوء) بعيد كلّ البعد عن لفظ التيمّم، وكذا الشأن مع معاني كلّ منهما، والملاحظ في الذكر الحكيم أنّ لفظ (الوضوء) لم يرد صراحة؛ أي أنّ بنية لفظه لم يتضمنها المعجم اللّغوي لألفاظ القرآن الكريم، أمّا لفظ الفرع

(1) أحكام القرآن: الجصاص/2/484

(2) أحكام القرآن: ابن العربي/1/566

(3) ينظر محبث أنواع المياه وحكم الأسرار والآبار في الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للدلالة الشرعية والآراء المنهية وأهم النظريات الفقهية): وهبة الزحيلي/1/264-292، ط4، 1997، دار الفكر، دمشق، سوريا.

(4) النساء/43

(5) المائدة/6

وهو التيمّم والغسل فقد ذكرا صراحة وبمعان متباينة أشرنا إلى بعضها مع الغسل سابقا حين تمّ تحليل الآية المتضمنة له، وستتضح المعاني اللغوية للفظ التيمّم في هذه الجزئية من هذا العنصر لكي تتبين مجمل العلاقات الدلالية التي تربط حقلًا واحدا هو الطهارة، فهل يمكن أن يكون اللفظ مثلا جامعا أكثر من السلوك نفسه؟ أم أنّ الميزة في هذا الحقل تظهر في كيفية الأداء وطريقة إتيان الفعل من خلال السلوك المنجز في كلّ شكل من أشكال الطهارة، سواء أكان وضوءا أم غسلا أم تيمّما؟

3-2-1: المعاني اللغوية للفظ (التيمّم) وأثرها في تغيير الدلالة الاصطلاحية:

قال الخليل: (والتيمّم: يجري مجرى التوخي، يقال: تيمّمُ امرأ حسناً، وتيمّمَ أطيبَ ما عندك فأطعمناه، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْنِشُوا فِيهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِ خَبِيثٍ﴾⁽¹⁾، أي: لا تتوخّوا أزدأ ما عندكم فتصدّقوا به.

والتيمّمُ بالصعيد من ذلك، والمعنى: أن تتوخّوا أطيب الصعيد، فصار التيمّمُ في أفواه العامة فعلاً للمسح بالصعيد، حتّى إنهم يقولون: تيمّم بالتراب، وتيمّم بالثوب، أي: بغبار الثوب، وقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾⁽²⁾ أي: توخّوا..... وتقول: أممتُ ويَممتُ.. ويَممتُ فلاناً بسنهمي ورمحي أي: توخّيته به دون ما سواه⁽³⁾، قال عامر بن مالك (ت نحو 10هـ)⁽⁴⁾ (من البسيط):

يَمْتُهُ الرُّمَحُ شُرْزُرًا نَمَّ قَلْتُ لَهُ: هَذَا الْمَرْوَةُ لَا يُغْبُ الزُّحَالِقُ⁽⁵⁾

أشار الخليل إلى معنى التوخي الذي يمكن أن يستفاد عند إطلاق كلمة التيمّم؛ أي تيمّم الشيء إذا توخّاه، كما دلّ على ذلك الشاهد الشعري، وذكر ابن السكيت أنّ التيمّم هو القصد بقوله: (...﴿فَتَيَمَّمُوا

(1) البقرة: 267

(2) المائدة: 6

(3) العين: الخليل بن أحمد 8/430

(4) هو عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، المتوفى نحو 10 للهجرة، فارس فيس وأحد أبطال العرب في الجاهلية، لقب ب (ملاعب الأستة)، أدرك الإسلام، وقدم على رسول الله ﷺ، ولم يثبت إسلامه، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/235 والإصابة: ابن حجر 5/172.

(5) البيت في معجم المقاييس في اللغة: ابن فارس 1/31 و6/152 وفي أساس البلاغة: أبو القاسم جبار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، 2/321، ط 1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

صَعِيدًا طَيِّبًا⁽¹⁾؛ أي اقصدوا لصعيد طيب، ثم كثر استعمالهم هذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب⁽²⁾، قال أبو تمام (ت 231هـ)⁽³⁾ (من الوافر):

لَبَسْتُ سِوَاهُ أَقْوَامًا فَكَانُوا كَمَا أَخْنَى التَّيْمَمُ بِالصَّعِيدِ⁽⁴⁾

فالقصد أشهر معاني التيمم؛ قال امرؤ القيس: (من الطويل)

وَمِنْهُمْ: نَعْرُ الْعَيْسِ وَاللَّيْلِ شَامِلٌ تَيْمَمٌ مَجْهُولٌ مِنَ الْأَرْضِ بَلَقَعَا⁽⁵⁾

وقال الأعشى (من المتفارب):

تَيْمَمْتُ قَبَسًا، وَكَمْ دُونَهُ مِنَ الْأَرْضِ، مِنْ مَهْمِهِ ذِي شَرِّ⁽⁶⁾

قال ابن منظور: (... وتيممت الصعيد للصلاة وأصله التعمد والتوخي، من قولهم: تيممتك وتامتك)⁽⁷⁾، ومنه حديث النبي ﷺ: (كان ناس يتيممون شر ثمارهم فيخرجونها في الصدقة، فنهوا عن لونين من التمر)⁽⁸⁾، أي أن بعض الناس حينما أمروا بالصدقة كان يعمدون إلى أردئ أنواع التمور فيخرجونها فنهوا عن ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الصَّيْتَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾⁽⁹⁾، فمن خلال نصي الحديث والآية تبين أن من معاني التيمم الاعتماد، فالتيمم إذن في الاستعمال الجاهلي هو التوخي والقصص إلى أي مكان

(1) المائدة 6

(2) اصلاح المنطق: ابن السكيت ص315

(3) هو حبيب بن أوس بن الخارث بن قيس بن الأشج بن يحيى بن مروان الطائي، المتوفى 231هـ شاعر أديب واحد أمراء البيان، ولي بريد الموصل ولم يتم سنتين حتى توفي بها، من آثاره: (ديوان الحماسة)، و(نقائض جرير والأخطل) و(الوحشيات)، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 414/16 والفهرست: ابن النديم ص234، وخزانة الأدب: عمر بن عبد القادر البغدادي 172/1.

(4) ديوان أبي تمام: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزّام، ص250، دط، 1964، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) ديوان امرئ القيس ص129

(6) ديوان الأعشى ص205

(7) لسان العرب: ابن منظور 7/21

(8) المستدرک على الصحيحين: الحاكم النيسابوري 1/559

(9) البقرة: 267

ولم يستعمل في الشعر الجاهلي في غير هذا المعنى، أما في القرآن الكريم فالتيمّم هو التوخي والقصد كذلك، ولكن وروده في الآيات التي تأمر بالصلاة وتوجب الاغتسال والتطهّر قبلها، ربط بين هذا التوخي والقصد وبين فعل خاص أمر به القرآن، ويبيّن كفيته رسول الله ﷺ وهو مسح الوجه واليدين بالتراب الطاهر في حالة عدم وجود الماء، أو تعذر استعماله بسبب خاص⁽¹⁾، كما سيّضح ذلك عند الحديث عن المعاني الاصطلاحية للفظ التيمّم المرتبط بالفعل لا بالمعنى اللغوي، الذي انحصر في ثلاثة إسقاطات دلالية بحسب النص الذي يضمّنها وهي: الاعتماد والقصد والتوخي، حيث يدلّ مصدر لفظ (التيمّم) على غير ما يدلّ عليه فعله، وأكثر من ذلك المنحى الجديد الذي استنبطه العلماء للمعنى الشرعي لهذا الفعل، إذ لا وجود لأيّ إشارة لغوية ضمن المعنى الاصطلاحى كما سيأتي، وعادة ما يعتمد المصطلح المعنى اللغوي بوصفه أساس بنيتّه، وقد أدّى ذلك إلى تباين المذاهب الفقهية في التعريف الاصطلاحى للتيمّم؛ فقد عرفه الحنفية بأنّه مسح الوجه واليدين من صعيد مطهّر، والقصد شرط له لأنّه النيّة، فهو: (قصد صعيد مطهّر واستعماله بصفة مخصوصة لإقامة القرية، وعرفه المالكية بأنّه طهارة ترابية تشتمل على مسح الوجه واليدين بنيتّه، أما الشافعية فقد عرفوه بأنّه إيصال التراب إلى الوجه واليدين بدلا عن الوضوء والغسل، أو ببدل عضو من أعضائها بشرائط مخصوصة، في حين عرفه الحنابلة بأنّه مسح الوجه واليدين بتراب ظهور على وجه مخصوص، وقيل: هو عبارة حكيمية تستباح بها الصلاة، وحكيمية: أي حكم بها الشرع، وتستباح بها الصلاة: معناه التيمّم للاستباحة فقط، أما الوضوء والغسل فهو لرفع الحدث)⁽²⁾.

فإذا كان التيمّم بديلا عن الوضوء في الفعل فهو ليس كذلك في المعاني اللغوية، إلّا ما تعلّق بالقصد عند من يقمّه بوصفه شرطا من شروط انعقاد النيّة، على أنّها من فرائض الوضوء، فعدم ورود لفظ (توضؤوا) في القرآن على الأمر أو النهي دليل على أنّ استخدام الألفاظ ليس مطّردا في التناوب للدلالة على الفعل نفسه حقيقة، فأين يجمع المعاني في الفعل (اغتسل) الذي دلّ على الوضوء إجمالا في الطهارة الصغرى وعلى الطهارة الكبرى تفصيلا، والفعل (تيمّموا) الذي يبيّن سلوك من يعفّر وجهه بالتراب، ثمّ يمسه أو أنّه يمسه بكلتا يديه على حجر ثمّ يدعك به يديه ووجهه؟ فوجه التباين بين الفعلين واضح؛ لأنّ العرف يقضي بأن يلبأ المرء إلى الماء ليتخلّص من التراب، فكيف يمكن أن ينوب المُلغى عن المُلغى بوصفهما متضادّين؟ لكن عند الاحتكام إلى المعاني اللغوية تتأكد النجابة إذا ما كان فعل الوضوء في حدّ ذاته قصدا ونيّة لرفع الحدث وإزالة التجاسة، وهو ما عليه المعنى في فعل التيمّم كما سيظهر ذلك في

(1) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة، ص 187، ط 1، 1985، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.

(2) ينظر هذه التعريفات الاصطلاحية للفظ (التيمّم) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: عمود عبد الرحمن عبد المنعم 1/500-501.

الجزئية الموالية عند الحديث عن الصعيد الطيب، حيث ضمّ التركيب صفة وموصوفا، قال أبو تمام: (من الوافر)

لَيْسَتْ سِوَاهُ أَقْرَامًا فَكَانُوا كَمَا أَغْنَى التَّيْمَمُ بِالصَّعِيدِ⁽¹⁾

3-2-2 المعاني اللغوية للفظ (الصعيد) وأثرها في تغيّر الدلالة الاصطلاحية: تحدّث أهم المعاني اللغوية للتيمّم بوصفه فعلا يعبر عن سلوك من أراد التطهّر من الخبث، وإن كان ذلك في العرف معنويا لعدم ظهور الأثر واضحا على التطهّر، فهذا السلوك في حدّ ذاته الذي بينت الشريعة فرائضه وسننه، بحاجة إلى وسيلة تتمّ وظيفة أدائه إذ لا تيمّم إلا بالصعيد الذي ذكر موصوفا في الآية، قال تعالى: ﴿قَتَبِمَا وَصَّيَدًا طَيِّبًا﴾، فنصّ الآية أورد وسيلة التيمّم مميّزة عن غيرها من الأعيان التي يستعان بها في قضاء الحاجة والاستغناء عنها، غير أنّ الصفة لم تخصّص لفظ (الصعيد) بل أشارت إلى ملمح واحد مستخرج من عدّة صفات الأصل فيها أن تكون مجتمعة، لكي تحدّد المعنى المقصود من الصعيد إذا أطلق، فاللفظ بإطلاقه على هذا النحو لم يتحدّد وبقي على عمومه، ممّا أوجب اختلاف الفقهاء في إرساء الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الجزئية في مسألة الطهارة بالتيمّم. لأنّ الصعيد ورد عند العرب بمعان كثيرة، إذا تمّ الأخذ بها والاحتكام إليها يكون التيمّم أيسر من أن تعين وسيلته. لأنّ العرب اختارت لهذا اللفظ عدّة معان تزيد وتنقص بحسب البيئة اللغوية التي نشأ فيها، واستخدم للدلالة على ما من شأنه أن يختلف عن إطلاق سابق ومن تلك المعاني: (الصعيد: وجه الأرض قلّ أو كثر)⁽²⁾، قال عنترة بن شداد: (من الكامل)

وَطَرِحْتَهُمْ فَوْقَ الصَّعِيدِ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ فِي حَضْبِضِ الْحَجَرِ⁽³⁾

وقال ذو الرمة⁽⁴⁾ (من الوافر):

أَقُولُ لِصَحْبِي وَفَمُ بِأَرْضِي هَجَّانِ الثَّرْبِ طَيِّبَةِ الصَّعِيدِ⁽⁵⁾

(1) ديوان أبي تمام ص 250

(2) العين: الخليل 1/ 289

(3) ديوان عنترة بن شداد، ص 62.

(4) هو غيلان بن عقبة بن نهبس بن مسعود العدوي المتوفى 117هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجملحي 2/ 565، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 515.

(5) ديوان ذي الرمة ص 164

و(الصعيدُ: المرتفعُ من الأرض، وقيل: الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة) (1)، وقيل: (ما لم يخالطه رمل ولا سَبْحَةٌ) (2)، وقيل: (وجه الأرض لقوله تعالى: ﴿فَتَشِيحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾) (3)؛ وقال جرير (من الوافر):

إِذَا تُبِيحَ ثَمَرَاتُ صَعِيدِ أَرْضِي، بَكَتْ مِنْ غَبْتِ لُؤْمِهِمُ الصَّعِيدُ (4)

وقال في آخرين: (من الكامل)

وَالْأَطْيَبِينَ مِنَ التَّرَابِ صَعِيدًا (5)

وقيل: (الصَّعِيدُ الْأَرْضُ، وقيل: الأرض الطَّيْبَةُ، وقيل: هو كل تراب طيب. وفي التنزيل: ﴿فَتَشِيحُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرًّا﴾ (6): (الصعيد التراب) (7)؛ وقال غيره: (هي الأرض المستوية؛ وقال الشافعي: لا يقع اسمُ صَعِيدٍ إِلَّا عَلَى تَرَابٍ ذِي غُبَارٍ، فَأَمَّا الْبَطْحَاءُ الْغَلِيظَةُ وَالرَّقِيقَةُ وَالْكَيْبُ الْغَلِيظُ فَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ صَعِيدٍ، وَإِنْ خَالَطَهُ تَرَابٌ أَوْ صَعِيدٌ وَ مَدْرٌ يَكُونُ لَهُ غُبَارٌ كَانَ الَّذِي خَالَطَهُ الصَّعِيدَ، وَلَا يُتِمُّمُ بِالنُّورَةِ وَبِالْكُحْلِ وَبِالزَّرْنِيخِ وَكُلِّ هَذَا حِجَارَةٌ) (8). وقال الزجاج: (الصعيد وجه الأرض....) (9)، قال الليث (10): (يقال للحديفة إذا خربت وذهب شجرها: فد صارت صعيداً؛ أي أرضاً مستوية لا شجر فيها) (11). وقال ابن الأعرابي: (الصعيدُ الأرضُ بعينها) (12). والصعيدُ:

(1) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 423 / 1

(2) جمهرة اللّغة: ابن دريد 776 / 1

(3) الكهف 40

(4) ديوان جرير ص 333.

(5) هذا عجز بيت لجرير وصدرة: والأكرميين مُرْكَبًا، إذ ركبوا، ينظر المصدر نفسه ص 338

(6) الكهف 8

(7) معاني القرآن: الفراء 60 / 2

(8) الأم: الشافعي 1 / 43، ط 2، 1983، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(9) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 45 / 2

(10) هو الليث بن المظفر بن نصر بن سيار الخراساني، من روى كتاب العين عن الخليل ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو

الطيب اللّغوي ص 31، وإنباء الرواة: القفطي 3 / 42، ومعجم الأدياء: ياقوت الحموي 17 / 43.

(11) تهذيب اللّغة: الأزهرى 8 / 2

(12) المصدر نفسه 8 / 2

الطريق، سمي بالصعيد من التراب، والجمع من كل ذلك صُعْدَانٌ⁽¹⁾؛ قال حميد بن ثور (من المتقارب):

وَيَسِيْرٌ شَابِيَةٌ صُغْدَانُهُ وَيَفْنَى بِهِ الْمَاءُ إِلَّا السُّمْلُ⁽²⁾

والصَّعِيدُ: الطريقُ يكون واسعاً وضيقاً⁽³⁾. والصَّعِيدُ: الموضعُ العريضُ الواسعُ. والصَّعِيدُ: القبر⁽⁴⁾.

إن وجود مثل هذه المعاني الكثيرة في لغة العرب للفظ (الصعيد) يمكن أن تحيل وجه الأرض كله وما عليها ليكون أداة صالحة للتيّم بها، وهذا ما أدى في النهاية إلى تعدّد الآراء الفقهية حول هذه المسألة تبعاً لتنوع المعاني اللغوية؛ فقد ذهب فريق إلى أنه يصحّ التيمّم بكل ما هو من جنس وجه الأرض وما هو متولّد منها، سواء أكان عليه تراب أم لم يكن، ومن هؤلاء أبو حنيفة⁽⁵⁾ ومالك⁽⁶⁾.

وذهب فريق آخر: إلى أنه لا يصحّ إلا بالتراب ومن هؤلاء الشافعي⁽⁷⁾، وهو مذهب الحنابلة⁽⁸⁾. وحجة الفريقين في كلّ ذلك أدلّة لغوية مستمدة من المعاني المعجمية للفظ (الصعيد) كما أشرنا إلى ذلك آنفاً عند إيرادها، حيث قال الفريق الأول إنّ المراد بالصعيد هنا وجه الأرض عامّة، لأنّ إرادة هذا المعنى أولى من تخصيصه بالتراب لما يأتي:

إن اشتقاق اللفظ يرجح إرادة هذا المعنى، فإنّ الصَّعِيدَ صفة مشبّهة على وزن (فعليل) وهي هنا بمعنى (صاعد)، والمراد به المرتفع من الأرض، ولما كان وجه الأرض مرتفعاً سمي به سواء أكان تراباً أم غيره. وعلى هذا ورد قولهم: (وَقَعْنَا فِي صَعُودٍ مُنْكَرَةٍ)⁽⁹⁾ وفسّر ابن السكيت (الصعود) بأنّها المكان المرتفع⁽¹⁰⁾.

(1) المقياس في اللّغة: ابن فارس 287/3

(2) ديوان حميد بن ثور ص 128

(3) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 423/1

(4) لسان العرب: ابن منظور 643/2

(5) أحكام القرآن: الجصاص 487/2

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 567/1

(7) أحكام القرآن: الشافعي ص 35

(8) المغني: ابن قدامة 249/1

(9) إصلاح المنطق: ابن السكيت ص 334

(10) المصدر نفسه ص 334

وصف الصعيد بقوله: (طيباً) يقوي ذلك أيضاً، لأنَّ المراد بالطيب في اللّغة (الطاهر) يقال: تربة طيبة طاهرة⁽¹⁾، والطهارة تتحقق في التراب والصخر وغيره ممّا هو من جنس الأرض. وأما الفريق الثاني: فقد قالوا المراد ب (الصعيد) التراب لما يأتي:

يطلق الصعيد في اللّغة على التراب، كما أشار إلى ذلك الشافعي في تعريفه اللّغوي الذي أدرجناه آنفاً وهو: (لا يقع اسم صعيد إلاّ على تراب ذي غبار)⁽²⁾، ونقله ابن دريد عن أبي عبيد الذي أشار إلى المعنى نفسه⁽³⁾.

مّمّا يقوي إرادة التراب بالصعيد أنّ الله تعالى قال: ﴿فَأَنسَحُوا بِأُيُوجِهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنَّهُ﴾⁽⁴⁾، (ومن) هنا للتبويض، فلا بد من إيصال بعض الصعيد إلى الأعضاء المسوَّحة ولا يتحقّق إلاّ بالتراب. المراد ب (الطّيب) الأرض المنبتة، لأنّه ورد في اللّغة ما يقوي هذا المعنى يقال: (أرض طيبة للتي تصلح للنبات)⁽⁵⁾، ولا يصلح لذلك إلاّ التراب، وقد وصف الله الأرض الطيبة بالإنبات في قوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ بِبَنَاتِهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾⁽⁶⁾.

وأبسط مقارنة بين الرأيين توضّح أنّ ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأوّل أرجح لما في نحو اللّغة ومعانيها ما يُعضد ذلك وحجج الإنبات هي:

إذا تتبعنا أقوال علماء اللّغة نجد أكثر المحققين منهم حكموا بإطلاق اسم (الصعيد) على وجه الأرض، كما أشار إلى ذلك الخليل بقوله: (الصّعيد: وجه الأرض قلّ أو كثر)⁽⁷⁾ ومثله ما ذكره الزجاج من أنّ الصعيد هو وجه الأرض تراباً كان أم غيره⁽⁸⁾، وممّن قال بهذا التفسير اللّغوي الزمخشري حيث ذكر أنّ (صعيد الأرض وجهها)⁽⁹⁾، وقد سبقت الإشارة إلى جملة من آراء اللّغويين الذين كسوا لفظ (الصّعيد) بهذا المعنى، وقلّمّا وجد مخالف حتّى قال الزجاج: (لا أعلم اختلافاً بين أهل اللّغة في ذلك)⁽¹⁰⁾.

(1) لسان العرب: ابن منظور 2/ 643

(2) ينظر الهامش 597.

(3) غريب الحديث: أبو عبيد ابن سلام القاسم بن سلام المروري، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، 1/ 125، ط 1، 1396 هـ دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت.

(4) المائدة 6

(5) لسان العرب 1/ 515

(6) الأعراف 58

(7) ينظر الهامش 613.

(8) معاني القرآن: الزجاج 2/ 45.

(9) أساس البلاغة: الزمخشري 1/ 547

(10) معاني القرآن: الزجاج 2/ 45.

أطلق (الصعيد) على التراب لأنه بعض من وجه الأرض، فإطلاقه عليه لم يكن للتخصيص به، وإنما لكونه جزءاً منه.

- لفظ (الطيب) وإن كان مشتركاً بين الطاهر والمنتب، إلا أن تفسيره بالطاهر أرجح، لأن معنى الطهارة أعم من معنى الإنبات من الناحية اللغوية، فإن الأرض السبخة التي لا تنبت يطلق عليها أنها طيبة بمعنى الطهارة⁽¹⁾، ولا يطلق عليها هذا الوصف ليراد به الإنبات، وهذا ما يرجح أن يكون المراد بالصعيد الأرض الطاهرة، سواء أكان عليها تراب منبت أم لم يكن، وقد ورد في السنة ما يقوي إرادة هذا المعنى، إذ روي أن النبي ﷺ نهى أن يستطيب أحدنا بعظم أو روث⁽²⁾، والمراد ب (يستطيب) يتطهر.

ما ذهب إليه الفريق الثاني من أن (من) في: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾⁽³⁾، للتبويض لا ينهض دليلاً لإخراج معنى (الصعيد) عن وجه الأرض، لأن النحاة كما قرروا مجيئها للتبويض ذكروا أنها لا ابتداء الغاية⁽⁴⁾، وهذه حجة لها عند غير أصحاب هذا الموقف منافذ كثيرة لدحضها، لأن (من) إذا اتصلت بضمير وتأخرت عن التركيب فهي شبه جملة متعلقة بما قبلها من الأفعال، كما في هذه الآية ودالاتها على التبويض تحزينا لكل الذي دل عليه التركيب قبلها⁽⁵⁾.

لو سلمنا أن المراد التبويض، فإنه يجوز أن يكون المعنى: فامسحوا من ذلك الصعيد وأي جزء مسحتم منه كان مجزئاً، لأنه وجه الأرض يمكن أن يكون ذا أجزاء وأبعاض⁽⁶⁾.
ورد في السنة ما يقوي إرادة وجه الأرض بالصعيد، فقد قال النبي ﷺ لأبي ذر (ت 31هـ)⁽⁷⁾:
(يا أبا ذر، إن الصعيد الطيب طهور، وإن لم تجد الماء عشر سنين)⁽⁸⁾.

ثم جاء الحديث الآخر الذي يقول فيه ﷺ: (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأبما رجل من امتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي

(1) لسان العرب 1/ 515

(2) سنن النسائي 1/ 37

(3) المائدة 6

(4) لقد تبين لنا أن الزمخشري تردد كثيراً في موقفه هذا عند حديثه عن (من) في هذا الموضع وكاد أن يلغى آخر كلامه أوله ينظر: الكشف: الزمخشري 1/ 529

(5) ينظر مفاتيح الغيب: الرازي 4/ 90 والدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، 4/ 216، ط 2، 2006، دار القلم، دمشق، سوريا.

(6) أحكام القرآن: الجصاص 2/ 390.

(7) هو أبو ذر الغفاري الصحابي الجليل المتوفى بالربذة سنة 31 أو 32 للهجرة، اختلف في اسمه واسم أبيه، والمشهور أنه جندب بن جنادة بن سكن، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 135 والإصابة: ابن حجر 7/ 125

(8) سنن أبي داود 1/ 92

المغام ولم تحمل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة⁽¹⁾، فالأرض مكان لا حدود لها عند إرادة الصلاة أو التطهر، فهي صالحة لكليهما على السواء، بما هو واضح من خلال الفاظ الحديث إلا ما كان نجاسة في أصله، مما لا خلاف فيه بين الناس أولاً والفقهاء المجتهدين ثانياً⁽²⁾.

3-2-3 أثر الوظيفة النحوية للصفة (الطيب) في تحديد دلالة الموصوف (الصعيد):

لم يقع الإشكال في لفظ (الصعيد) فحسب ولا في دلالة (من) على الابتداء أو البضية، بل تعدى الإشكال كل مفردة في هذه الآية من حيث تعليق مفهومها على أوضح حكم شرعي يمكن أن يأخذ به المرء في مسألة فقهية كالتيتم، فليس من اليسر أن يعتمد المرء رأياً دون آخر ويرجح عنه ترجيحاً نصل فيه القيمة إلى القول الفصل الذي لا قول بعده، وهذه هي حقيقة الخلاف إذا كان متنوعاً وثيراً بالأراء التي لا تتضاد في جوهرها، وإنما تزيد من اتساع دائرة التيسير والتخفيف بما تؤكد النصوص الثقلية أولاً، ففي مثل الوصف في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ فالذي جعل (الصعيد) الأرض، أو وجه الأرض؛ نصب (صعيداً) على الظرف. ومن جعل (الصعيد) التراب؛ نصبه على أنه مفعول به، وحذف منه حرف الجر، أي بصعيد، و (طيباً) نعته، أي نظيف، وقيل: (طيب) معناه: حلال، فيكون نصبه على المصدر أو على الحال⁽³⁾، وهذا الوجه في اللغة العربية المبني أساساً على الوظائف النحوية المتغيرة لا من حيث لفظها، وإنما تغيرها يكون دلالياً كما هي عليه الحال في هذا الموضوع، إذ دلت كلمة (طيباً) التي وقعت موقع الصفة على أنها بمعنى الطهارة أو أنها حال إذا ما دل معناها على الحلال، وكل ذلك متوقف على ما قبلها أي الموصوف الذي يجوز أن يأخذ موقعين، موقع المفعولية والظرفية تماشياً مع رأبي المذهبين السابقين، فإذا كان لفظ (الصعيد) حل محل المفعول في التركيب فإن ما بعده صفة له على أنه وسيلة حذفت بآء السببية قبله، أي: تيمموا بالصعيد الطيب، ويكون بذلك التراب هو المقصود، وهذا ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني، وأما إذا كان لفظ (الصعيد) دالاً على الظرفية، فإن كل ما على الأرض جائز بأن يتيتم به، ضابط كل ذلك أن تكون حاله حال المتيمم به طيباً غير نجس و حلالاً غير حرام.

ومدار الخلاف على هذا النحو يكون في الوصف بالطيب، قال بعض الفقهاء إن الضرب على الحجر أو الصخر الذي لا تراب عليه، يكفي الضرب عليه في التيمم، فلو فرضنا صخرًا أو حجرًا لا تراب

(1) صحيح البخاري/1/128

(2) ينظر أصحاب الرأي الأول والثاني بشكل أكثر توضيحاً وتفصيلاً؛ أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر السعدي ص 229 وما بعدها.

(3) مشکل إعراب القرآن: مكّي بن أبي طالب ص 200-201.

عليه، فضرب التيمّم يده عليه، ومسح كان ذلك كافياً، ودليلهم قوله سبحانه: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾⁽¹⁾ فالتيمم القصد، والصعيد ما على وجه الأرض، فالحجر والحصى والصخر والرمل والتراب كل هذا مما على وجه الأرض لكن بشرط الطهارة.

وذهب بعض آخر إلى أن الضرب على الحجر والصخر وكل ما يشبههما مما ليس فوقه تراب لا يكفي في التيمّم. واستدلوا أيضاً بقوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمَسُوا بِأَيْدِيكُمْ وَأُيُودِكُمْ﴾، ووجه الدلالة أن هذه الآية جاءت هنا مطلقة، ولكنها جاءت في سورة المائدة مقيدة، فقال سبحانه: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمَسُوا بِأَيْدِيكُمْ وَأُيُودِكُمْ مِنْهُ﴾ وكلمة (مِنْ) للتبويض، وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه.

كما استدلوا بالشرط الذي في الآية من ضرورة كون الصعيد طيباً، والأرض الطيبة هي التي تثبت بدليل قوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾، ففهم أن التي لا تثبت لا تكون طيبة، فكان قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ أمر بالتيمّم بالتراب فقط⁽¹⁾، قال رسول الله ﷺ: (فُضِّلْتُ عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ؛ جَعَلْتُ صَفُونَا كَصَفُونَ الْمَلَأَكَةِ، وَجَعَلْتُ لَنَا الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِداً، وَجَعَلْتُ تُرْبَتَهَا لَنَا طَهُوراً)⁽²⁾، فإذا كان التراب معينا في الحديث بلفظه ويجوز به التيمّم لظهارته، فما الفرق بينه وبين الرمل مثلاً؟ فعن أبي هريرة أنا ناساً من أهل البادية أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: (إننا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة ويكون فينا الجنب والنفساء والحائض، ولسنا نجد الماء. فقال: عليكم وضوء، ثم ضرب بيده على الأرض لوجه حصول واحدة، ثم ضرب حصول أخرى، فمسح بها على يديه إلى المرفقين)⁽³⁾. فعند أصحاب هذا الرأي لا وجود لأي فرق؛ لأنهما من جنس واحد وهما من الصعيد الذي على وجه الأرض، فالتخصيص والعموم بالوصف وإطلاق اللفظ لا يمكنهما قطع الدلالة في مثل هذه المسائل، لأن الإثبات لا يكون إلا بما صح عن النبي ﷺ، الذي أوكل إليه الشرع حق ترجمة معاني القرآن فعلا لا قولاً فحسب. فالمعاينة للأفعال تؤكد حقيقة النفي في كل خلاف، وأصحاب المذاهب على تفاوت في إثبات حديث دون آخر، فمن وصله حديث ما لم يصل إلى الآخر بسبب تباعد الأمكنة والأزمنة، فكان متأخرهم أوفر حظاً من المتقدم، لأنه جمع ما لم يجمعه غيره من المتقدمين، وإن كان هؤلاء أقرب إلى مصادر السماع، فالترجيح لا يتسنى إلا بجمع أطراف الأحاديث كلها، فهي الفصل عند قراءة نص آية في القرآن الكريم تكون حمالة أوجه على هذا النحو.

(1) تفسير آيات الأحكام: الفصي محمود زلط 2/280-281

(2) سنن البيهقي الكبرى 1/213

(3) هناك من ردّ هذا الحديث وطعن في رواية المشي أحد رواته ينظر: التحقيق في أحاديث الخلاف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني 1/232، ط 1، 1415 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

3-2-4 الاختلاف في دلالة لفظ (الأيدي) بين الإطلاق والتقييد:

ما سيتمّ دراسته في هذه الجزئية ليس متعلقاً بالمعاني اللغوية للفظ (اليد) إذا أُطلق في اللغة العربية بما في ذلك القرآن الكريم، لأنه قد تمّ التفصيل فيها سابقاً⁽¹⁾، غير أنّ عدم الإعادة لا يغني عن ذكر ما يجب التوضيح به عند إطلاق لفظة (اليد) في القرآن مفردة أو مجموعة، حيث إنها وردت في ثلاثة مواضع من الذكر الحكيم قريبة الدلالة على موضع واحد من هذه الجارحة وهي (اليد) عموماً، حيث قال تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾، وقوله سبحانه وتعالى في موضع آخر: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْقَائِلَاتِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّهُ﴾⁽³⁾، فإي مقارنة بين هذه المواضع الثلاثة لا تبين إلا تخصيصاً واحداً؛ هو الذي أشار فيه سبحانه وتعالى إلى أنّ غسل اليدين في الوضوء لا بدّ أن يبلغ به التوضيء مرافقه لا غير، وإن كان هذا التقييد في حدّ ذاته قد دار حوله خلاف كنا قد أشرنا إليه من قبل، أمّا في الموضوعين الأوّل والثالث في هذه الشواهد التي سقناها فالإطلاق واضح، إذ لا حدود لموضع قطع اليد، وكذلك الشأن بالنسبة لمتنهي المسح في التيمّم، إلا أنّ التباين بينهما واضح في الحكم والسبب، ولا تكون المقاربة الدلالية التي من خلالها يكون القياس مكافئاً وصحيحاً إلا بين موضعي سورة المائدة في حالي الغسل والمسح، وقبل الحديث عن حالات حمل المطلق على المقيد فلا بدّ من الإشارة إلى وجوه الخلاف في فهم آية التيمّم، وأي موضع قصده الشارع بوصفه حدوداً للمسح في التيمّم عند قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّهُ﴾، فإن الله سبحانه وتعالى بيّن في الآية هنا وفي آية المائدة أنّ المسح يكون للوجه واليدين، فقال سبحانه: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾، لكن لفظة (الأيدي) جاءت مطلقة غير مقيدة، فهل يمسح التيمّم يديه إلى المرفقين كما في الوضوء، أم يمسح إلى الكفين؟.

ذهب الحنفية⁽⁴⁾ والشافعية⁽⁵⁾ إلى أنّ المسح يكون إلى المرفقين، وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الأيدي في الآية جاءت مطلقة، فتشتمل العضو كلّهُ إلى المنكب، لكن لما كان التيمّم بدلاً من الوضوء، والوضوء يجب

(1) ينظر ص 112 من هذا الفصل.

(2) المائدة 38

(3) السورة نفسها الآية 6

(4) أحكام القرآن: الجصاص/2 485

(5) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي/3 37-38

فيه الغسل إلى المرفقين، وجب أن يكون المسح في التيمم إلى المرفقين. وأيدوا رأيهم بما قاله النبي ﷺ: (التيمم ضربتان، حصول للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين) (1).

وذهب المالكية (2) والحنابلة (3) إلى أن المسح يكون إلى الكوعين، وقالوا في توجيه رأيهم: لماذا نقيس التيمم على الوضوء، ولا نقيسه على القطع في السرقة، فالله سبحانه يقول في حد السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. والبد إنما تقطع من مفصل الكف، ثم أيدوا رأيهم بما قاله عمار بن ياسر (ت 78 هـ) (4) أنه قال: «أجنبت فلم أصب الماء، فتمعتك في الصعيد وصليت، ثم ذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: (إنما كان يكفك أن تضرب بكفك في التراب، ثم تنفخ فيهما، ثم تمسح بهما وجهك وكفك إلى الرسغين)» (5).

لكن كيف يمكن ترجيح مذهب على آخر في هذه المسألة، وقد احتكم كلاهما إلى نص صريح منقول عن النبي ﷺ، فأضافوا إلى ذلك قرينة الفصل إذا ما تطابقت الألفاظ وهي نص الحديث، وهنا تأتي المرحلة الثانية وهي معرفة درجة الحديث من حيث صحته وعلته، فابن حجر قد ضعف الحديث الأول الذي استشهد به كل من الحنفية والشافعية، فهو بذلك لا يصلح حجة لما ذهبوا إليه (6)، مما يعني أن الراجح هو رأي المالكية والحنابلة (7)، لوجود ما يعضد الحديث الذي يستدل به في الصحاح (8)، كما أن العودة إلى قواعد الأصول التي تضبط مواضع حمل المطلق على المقيد تزيد من قوة رجاحة الرأي الثاني على الأول؛ فائحاد المطلق والمقيد في السبب واختلافهما في الحكم كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ لَا يُمِنُونَ إِذَا قُتِلُوا إِلَى الْكَلْبَةِ فَأَغْلِبُوا بُرْهَانَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّهُ﴾ يبين حقيقة ذلك، حيث إن الأيدي جاءت في النص الأول مقيدة بأنها إلى المرافق، وهي في النص الثاني مطلقة والحكم في الآيتين مختلف، إذ هو في الأول الغسل وفي الثاني المسح، ولكن السبب فيهما متحد وهو

(1) المستدرک علی الصحیحین: الحاکم النیسابوری 287/1

(2) احکام القرآن: ابن العربی 80/2

(3) المغنی: ابن قدامة المقدسی 93/1

(4) هو عمار بن یاسر بن کنانة بن قیس بن الحصن بن الوذیم ثعلبة بن عوف بن حارثة بن عامر بن یام بن عنس بن مالک العنسی أبو البقطان حنیف بنی غزوم، وأمه سمیة مولاة لهم، كان من السابقین الأولین هو وأبواه، كانوا آمن یعدب فی الله، والنبی ﷺ یمر علیهم فیقول: صبرا آل یاسر موعدکم الجنة -، قتل مع عنی رضی الله عنهما بصفین سنة 87 هـ وله ثلاث وتسعون سنة، ینظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 249/2، والإصابة: ابن حجر 4/575

(5) سنن الدراقرنی 1/183

(6) فتح الباری فی شرح صحیح البخاری: ابن حجر العسقلانی 1/644

(7) تفسیر آیات الأحکام: القسبی عمود زلط 1/281

(8) صحیح البخاری 1/192

إرادة الصلوة مع قيام الحدث. وقد أئفق العلماء في هذه الصورة على عدم حمل المطلق على المقيد، فلا تحمل اليد المطلقة في التيمم على اليد المقيدة في الوضوء، ويعمل بالمطلق والمقيد كل على حدة، غير أن هذا الإطلاق في آية التيمم ورد في السنة، كما مر بنا من قبل ما دل على تقييده بالمرافق، كما في الحديث الأول الذي أخذ به الحنفية والشافعية، وهو قياس على غسل اليدين في الوضوء، أو بالكفين كما في الحديث الثاني أخذ به المالكية والحنابلة⁽¹⁾، فلم يكن تحديدهما للرسغين ناتجا عن قياس سابق، وإنما كان ناشئا عن حديث صحيح بلغ المذهبين كليهما كما بينا سابقا.

3-2-5 اثر معاني حرف (الواو) في الأخذ بحكم الترتيب والموالة في الوضوء والتيمم:

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْمِزًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ﴿2﴾.

ذكر سبحانه وتعالى أعضاء مخصوصة في الوضوء والتيمم مرتبة بشكل يبين أن تقديم إحداها عن الأخرى لا يجزئ صاحبه في الإتيان بالوضوء أو التيمم على وجهه الصحيح. غير أن هذا الترتيب متعلق بما تحيل عليه معاني (الواو) التي تكفلت بحفظ هذا النظام الذي حدد أولوية التقديم والتأخير عند الوضوء والتيمم، فهل يمكن أن تدل معانيها على المعاقبة والجمع مع الترتيب، أم أن الموالة شرط لازم في معناها، مما يوجب عدم الفصل بين عضو وآخر عند الترتيب؟ وما هو المدى الزمني الذي يحتكم إليه في مفهوم الفصل عند غسل الأعضاء ومسحها بالتيمم الذي يوضح بدوره مفهوم الموالة؟.

لقد حصل خلاف بين العلماء في ترتيب غسل هذه الأعضاء؛ فقد ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الترتيب واجب، في حين ذهب الحنفية وبعض المتأخرين من علماء المالكية إلى أنه غير واجب، وحجج الفريق الأول التي عضد بها رأيه هي:

إن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَاتَّخِذُوا﴾ حرف عطف دال على الترتيب، وهذا مذهب البصريين، فيجب الترتيب بين القيام إلى الصلاة وبين غسل الوجه⁽³⁾، وإذا لزم الترتيب بين القيام إلى الصلاة وبين غسل الوجه لزم في الأعضاء المذكورة بعده، لأنها معطوفة عليه⁽⁴⁾.

(1) مباحث أصولية في تسميات الألفاظ: محمد عبد العاطي محمد علي، ص 31-32، دط، 2007، دار الحديث، القاهرة.

مصر.

(2) النساء 43

(3) الجنى الداني: المرادي ص 121

(4) أحكام القرآن: الجصاص/2/447

ربطت هذه الفاء ﴿فَأَعْيِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الذي هو جواب الشرط ب ﴿إِذَا قُتِلْتُمْ﴾ الذي هو فعل الشرط، والجواب يجب أن يكون مرتباً بكل ما يحويه على فعل الشرط⁽¹⁾.

ذهب بعض النحاة إلى أن (الواو) قد تفيد الترتيب، وقد نُقل ذلك عن قطرب (ت206هـ)⁽²⁾ وتعلب وآخرين، واستشهدوا لذلك بقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَلِيماً مَّا تَلَوْتُمُ الْكِتَابَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽³⁾، لأن الكلام جاء مرتباً وقد عطف بالواو، فلما كانت تُردُّ في العربية لهذا المعنى حملناها في هذه الآية عليه، فوجب ترتيب غسل الأعضاء، ولذلك يقول الرماني (ت384هـ)⁽⁴⁾: (وهذا يؤيد مذهب الشافعي في أن الواو يجوز أن ترتب)⁽⁵⁾.

أما حجج الفريق الثاني فتتمثل في ما يلي:

ذهب جمهور النحاة إلى أن الواو لا تفيد الترتيب بل هي لمُطلق الجمع، لأنه إذا قيل: قدم زيد وبكر، فقد دلّت على جمعهما في القدم، ولم تدلّ على ترتيب بين قدميهما، قال سيبويه: (وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء، ولا بشيء بعد شيء)⁽⁶⁾، وقال ابن جني: (فمعنى الواو الاجتماع ولا دلالة فيها على المبدؤ به)⁽⁷⁾، وقد زاد المرادي وأبو حيان في إيضاح هذا المعنى في قولنا: قدم زيد وبكر بأنه يحتمل ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكونا قدما معا، والثاني أن يكون المتقدم قديماً أولاً، والثالث: أن يكون المتأخر قدم أولاً⁽⁸⁾. إذن فيكون المقصود من الآية غسل جميع هذه الأعضاء من غير التفات إلى تقديم بعضها على بعض أو تأخيرها.

(1) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 6/99-100.

(2) هو محمد بن المستير بن أحمد أبو علي قطرب مولى سالم بن زياد يعرف بقطرب من أعلام الطبقة السابعة في المدرسة البصرية المتوفى 206هـ ينظر ترجمته: مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي ص108، وأخبار النحويين البصريين: السيرافي ص93، وطبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي ص99-100 آل عمران18

(3) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله المعروف بالإخشيدي، وبالوراق وبالجامع، المتوفى 384هـ من آثاره: (غريب القرآن)، (معاني الحروف)، (النكت في إعجاز القرآن)؛ ينظر ترجمته: تاريخ العلماء النحويين: التنوخي ص30، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء: الأنباري ص275.

(4) معاني الحروف: الرماني ص60.

(5) الكتاب: سيبويه 1/438

(6) اللّمع: ابن جني ص178

(7) الجنى الداني: المرادي ص188، ارتشاف الضرب: أبو حيان الأندلسي 2/538.

قوله: (وأرجلكم) معطوف على: (وجوهكم) على الرَّاجِح، وقد تقدّم عليها قوله: ﴿وَأَسْكُرُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، وتقديم الرؤوس في اللفظ على الأرجل يدلّ على أن الترتيب في اللفظ غير مقصود، وإلا لما قدّم المسح على الغسل⁽¹⁾.

وجمع رأي الفريقين الذي يوفّق بينهما حيث يجعل حجّة أكثرهما دليلاً على ما قالوا قصد الترجيح، يبنى أساساً على أدلّة ترجّح أحدهما على الآخر، وجملة تلك القرائن الدالة على ترجيح موقف دون آخر هي:

تَمَّا يَقْوَى أَنْ الْوَاو لَيْسَتْ لِلتَّرْتِيبِ فِي أَسْلِحِهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَاؤِي وَنُذْرِي﴾⁽²⁾، والإنذار قبل العذاب لأنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽³⁾.

وقوله تعالى: ﴿يَنْزِيهِ أَنتَ رَبِّي وَأَسْجُدُ وَأَزْكِي مَعَ الزَّكِيَّاتِ﴾⁽⁴⁾، والركوع قبل السجود وقول النبي ﷺ: (لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان)⁽⁵⁾، فلولا أنها لا تفيد الترتيب لما نهى عن قول ما شاء الله وشاء فلان لأنها في هذا المثل تحمل تقديم مشيئة العبد على مشيئة الله، وذلك منهى عنه، ولو كانت فيه للترتيب لما نهى عن ذلك، حيث لا يحصل فيه هذا الاحتمال⁽⁶⁾. وقوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَفَرْنَاكُمْ حَطَلًا وَمَسْزِيْدُ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁷⁾، وقولوا: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُرُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَفَرْنَاكُمْ حَطَلًا وَمَسْزِيْدُ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁸⁾ والقصة واحدة.

لَمَّا كَانَتْ الْوَاو تَدْخُلُ فِي بَابِ الْمَفَاعَلَةِ، دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهَا لَا تَفِيدُ تَرْتِيبًا، فِإِذَا قُلْنَا: تَصَالِحُ زَيْدٌ وَخَالِدٌ، فَإِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى جَمْعِهِمَا فِي الْمَصَالِحَةِ دُونَ الدَّلَالَةِ عَلَى تَرْتِيبِ بَيْنَهُمَا⁽⁹⁾.

استدلال الفريق الأوّل بأنّ (الفاء) دلّت على الترتيب في غسل الوجه، أمرٌ مسلمٌ به، فيجب الترتيب بين إرادة القيام وبين غسل الوجه، ولكننا لا نسلّم بأنّ هذا الترتيب ينطبق على غسل بقية الأعضاء

(1) أحكام القرآن: الجصاص 447/2

(2) القمر 16، 18، 21، 30.

(3) الإسراء 15

(4) آل عمران 43

(5) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي 216/3.

(6) أحكام القرآن: الجصاص 447/2، ومعاني الحروف: الزماني ص 59.

(7) البقرة 58

(8) الأعراف 161

(9) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 100-99/6

المعطوفة بالواو على جهة التفصيل والإفراد، وإنما ينطبق عليها على جهة الاجتماع، حتى لا نعطل الواو عن معناها الأصلي؛ وهو مطلق الجمع، فالفاء إنما تدلّ على أنّ الترتيب يكون بين إرادة القيام وبين غسل تلك الأعضاء مجموعة⁽¹⁾ فقط. وحينئذ يصير معنى الآية: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا هذه الأعضاء مرتبة أو غير مرتبة.

ما ادّعاء الأوّل من أنّ (الواو) تأتي للترتيب هو رأي فريق قليل من النحاة، أما الجمهور فإنهم على خلافه، والأخذ برأي الجمهور أولى، فضلا عن أنّ عدم إفادتها الترتيب هو معناها الحقيقي، فإذا وردت مفيدة له فعلى الجواز، ولا بدّ حينئذ من قرينة تصرفها عن معناها الحقيقي إلى المجازي، ولا قرينة في الآية، قال ابن كيسان (299هـ)⁽²⁾: (هي للمعية أي للجمع حقيقة واستعمالها في غيرها للمجاز)⁽³⁾.

على أنّ بعض القائلين بإفادتها الترتيب قرروا أنها لا تنفذه إلا مع القرينة، فقد نقل المرادي عن بعضهم قوله: (إنّ الواو لها معنيان: معنى اجتماع فلا تبالي بآيها بدأت، نحو: اختصم زيد وعمرو ورأيت زيدا وعمرا إذا اتحد زمان رؤيتهما، ومعنى افتراق بأن يختلف الزمن فالمتقدّم في الزمان يتقدّم في اللفظ، ولا يجوز أن يتقدّم المتأخر)⁽⁴⁾. فقد جعل الزمن قرينة لحمل الواو على الترتيب، والفرء يرى أنها لا تفيد الترتيب إلا في موطن لا يجوز فيه الجمع⁽⁵⁾، والآية يجوز فيها الجمع، لأنّ أعضاء الموضوع تجمع كلّها في الغسل حتى تتمّ الطهارة، ولا يجوز ترك واحد منها، إذن فالواو فيها للجمع بلا ترتيب.

قولهم بأنّ الفاء ربطت الجواب بالشرط، وذلك يقتضي أن يكون فعل الجزاء مرتبا على فعل الشرط أمرا متفق عليه، ولكنّه لا يفهم منه أنّ الترتيب بين أجزاء الجواب واجب أيضا، لأنه إمّا أن يكون ذا معنى واحد، كقولنا: إذا حضر المدرّس قرأنا الدرس، فالقراءة هنا مرتبة على حضور المدرّس، وإمّا أن يكون ذا معان متعدّدة معطوف بعضها على بعض، كمن قال: إذا ذهبت إلى السوق فاشتر لنا خبزا ولحما وخضرا، فإنّ المطلوب في مثل هذا الترتيب شراء مجموع هذه الأشياء على الذهاب إلى السوق، ولا يلزم من ذلك أن يرتّب شراءها حسب ما ذكر، بل يجوز تقديم أحدها في الشراء على غيره⁽⁶⁾.

(1) روح المعاني الألوسي 330/6.

(2) هو أبو الحسن محمد بن أحمد ابن إبراهيم ابن كيسان، وهو من أعلام الطبقة السادسة من المدرسة الكوفية المتوفى 299هـ، من آثاره: (المختار في علل النحو)، (معاني القرآن)، (المهذب)، ينظر ترجمته: طبقات النحويين واللفويين: الزبيدي ص 153، وتاريخ العلماء والنحويين: المفضل التنوخي ص 51.

(3) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك الأندلسي، تحقيق: محمد كامل بركات، ص 174، دط، 1967، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(4) الجنى الداني: المرادي ص 188-189.

(5) المصدر السابق ص 189.

(6) روح المعاني: الألوسي 330/6.

والنحاة حينما جعلوا تحققَ الجزء مرتبطاً بالشرط، لم يشترطوا ترتيبَ أجزائه إذا كان مركباً من عدة متعاطفات، بل يكون الجميع جواباً واحداً بغض النظر عن كيفية حصول تلك الأجزاء، لأنَّ الجمهور مجمعون على أنَّ الواو للجمع المطلق⁽¹⁾، إذن المطلوب في الآية هو حصول غسل تلك الأعضاء من غير ملاحظة الترتيب فيما بينها.

3-2-6 الافتصار على بعض الأعضاء دون غيرها في التيمم:

اتضح من خلال المسائل الفقهية السابقة أنَّ ثمة فرق بين الغسل والمسح في الوضوء نفسه، ممَّا يوجب الاختلاف ضرورة بين الغسل في الوضوء والمسح في التيمم؛ لكنَّ رأي الذين قاسوا التيمم على الوضوء لم يستحضروا عدد المغسولات من الأعضاء في الوضوء، مقارنة بعدد المسوحات في التيمم، وهنا تبرز قيمة القاعدة الأصولية التي أشرنا إليها من قبل، وهي أن لا حمل للمطلق على المقيد إلا إذا كان المقيد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين، فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل المطلق على المقيد⁽²⁾؛ إذ كيف نفسر مسح عضوين في التيمم دون بقية الأعضاء، مع أنَّ التيمم في نظر بعض الفقهاء بدل عن الوضوء إذا ما قصد منه إزالة النجاسة، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان البدل والمبدل منه متطابقين من حيث قصد العبادة لا غير، فالمسح بالتراب لا يزيل نجاسة في الظاهر، وإن كان يحقق نسبة من الطهارة العينية، فلماذا كان مقتصرًا على عضوين أحدهما قلما تدركه النجاسة مقارنة مع غيره كالقدمين مثلاً، وهما أقرب إلى موضع التيمم سواء كان بالتراب أو بأي صعيد آخر ممَّا اتَّفَق عليه بين الفقهاء؟ وهذا الوجه من التساؤل لا يجيب عنه إلا قول عليّ ؑ: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه)⁽³⁾، فهذه إشارة منه إلى ما تقرَّر في المسح على الخفين بالنسبة للمسافر عند إرادته الوضوء، حيث اجتمع الغسل والمسح وناب المسح عن الغسل ضرورة في القدمين، لكنَّه أي المسح يكون عادة على أعلى الخف، فلماذا لم يكن على أسفله وهو الملامس للأرض والحامل للأدران ومختلف النجاسات؟ فكذلك كان الشأن بالنسبة للتيمم، إذ إنَّ قصد التطهر من إتيانه لا يعني إلا أنه تطهر معنوي وعبادة مخصوصة بسبب موجب له، شأنه في ذلك شأن الوضوء، فأعضاء الوضوء هي الأخرى جزء من كلِّ لا يشمل الغسل أو المسح.

(1) الجنى الداني: المرادي ص 188

(2) منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية (دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام): عبد الرؤوف مفضي خراشبة، ص 313، دار ابن حزم، ط 1، 2005، بيروت، لبنان.

(3) سنن البيهقي 1/ 292

4- وجوب التطهر من الخبث:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ

تَتَيَبَّأُوا⁽¹⁾﴾:

4-1 النهي عن إتيان الصلاة حال السكر:

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ⁽²⁾﴾: تضمن شرط

الآية الأول نهيا صريحا عن إتيان الصلاة حال السكر، غير أن الاختلاف في فهم حقيقة القرب والصلاة والسكر جعلت من المعنى مبهما عند بعض العلماء، مما أحال اجتهادهم إلى تأويل لغوي محض، فقوله تعالى:

﴿لَا تَقْرَأُوا﴾ لا يفيد في ظاهر المعنى إلا على الدنوّ الذي يكون عادة من المحسوسات مكانيا أو زمانيا، فلفظ (الصلاة) الذي ورد بعده لا يشير في مثل هذه المواضع إلا للشعيرة المخصوصة بوصفها العبادة المعروفة،

لكن كيف عبّر عن إتيانها بالقرب منها؟ وهو ما يؤكد حقيقة وجود ملمح المكان قريبا من تصوّر الذهن إذا ما قرأ جملة كهذه، قال السائيس: (ويؤيد حمل الصلاة على هذا المعنى ويقصد المكان لا الشعيرة أنّ الله تعالى

يقول: ﴿لَا تَقْرَأُوا﴾ والقرب والبعد أولى به أن يكون في المحسّات فحملناه على المسجد، ولأننا لو حملناه على

الصلاة لم يصح الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾⁽³⁾، فالاختلاف إذا في معنى لفظ الصلاة الذي وليّ قرينة

لم تُحدّد ما دلّ عليه بشكل واضح، حتى وإن كان حمل معنى اللفظ على المكان في الاحتياط من حمله على

معنى الشعيرة، فالنهي عن عدم قرب المسجد في حال السكر يعني حتما أنّ السكران لم يقرب الصلاة

والمسجد بالضرورة مكانها المعتاد، أمّا الحال التي تمنع دخول المسجد وإتيان الصلاة بوصفها منافية للطهارة

على أنّها خبث فهي حال السكر، والسكر في اللّغة مأخوذ من مادة سكر، أي حبس الشيء ومنعه وسدّ

منفذه، والسكر التحير في الشيء أي عدم إدراك حقيقته، كما أنّه النوم إذا ما غشي المرء فيذهب بعقله فلا

يشعر بما حوله ولا بما يقول عكس حال اليقظة، فالسكر نقيض الصّحو⁽⁴⁾، وشواهد العرب على هذه

المعاني قول عنترة: (من الطويل)

(1) النساء/43

(2) السورة نفسها الآية نفسها

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائيس/288.

(4) ينظر العين: الخليل/5/309 والمقاييس في اللّغة: ابن فارس/3/89 والقاموس المحيط: الفيروز آبادي/2/114.

فَضْحِي سُكَارِي وَالْمَدَامُ مُصَفَّفُ يَدَارُ عَلَيْنَا وَالطَّعَامُ الْمَطْبُوعُ⁽¹⁾

فمجلس الشراب الذي وصفه الشاعر يبيّن أنّ معنى السّكر في البيت يدلّ على غياب العقل، لفرط شراب مسكر يعيق التفكير ويسدّ منافذه ويحجبه عن رؤية الحقيقة، وهذا المعنى للسّكر أشهر ما ورد في كلام العرب شعرا ونثرا للدلالة على الخمر التي كانت تحظى بمكانة خاصّة في حياتهم لم يصرفهم عنها إلاّ نهي تدرّج الحكم فيه؛ نظرا لعلاقتهم بها، ومّا قالته الشعراء في معاني السّكر قول الراعي النميري: (من البسيط)

وَقَدْ أَقُولُ إِذَا مَا الْقَوْمُ أَدْرَكَهُمْ سَكْرُ التُّعَاسِ لِحَرْفِ حَرَّةٍ حَاجِ⁽²⁾

فالعقل لا يغيب عن وعيه بشراب مسكر فحسب، بل له أحوال أخرى كالتوم، كما شهد بذلك هذا الوصف لقوم أدركهم التّعاسُ فصرّفهم عن مقصدهم. ومثله ما قاله الفرزدق: (من الكامل)

مُسْتَدِّ حَرْفٌ وَمُنْحَرِقُ الْقَمِيصِ هَوَى بِهِ سُكْرُ التُّعَاسِ فَحَرْ غَيْرَ مُؤْمَدٍ⁽³⁾

فحالة السّكر التي تعني ذهاب العقل وصفها واحد في جميع المقامات، لاسيما إذا ما كان التصوير الفني الذي شهد به قول الفرزدق يبيّن بدقّة صورة هذا الذي هوى كما يهوي السكران حقيقة على الأرض، وشدة السّكر كذلك تعني قمة الوله والهيام بالمحجوب؛ قال ضرار بن الأزور⁽⁴⁾ (من الطويل):

أَلَا يَا حَامِبَاتِ الْأَرَاكِ تَحْمَلِي رِسَالَةَ صَبٍّ لَا يَفِيقُ مِنَ السُّكْرِ⁽⁵⁾

فهذه المعاني اللّغوية أوجبت خلافا ليس بالمطرّد بين الفقهاء في معنى قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا لَدَيْنَا﴾ حيث ذهب بعض المفسرين إلى أنّ السّكر هو شدة

(1) ديوان عنترة ص 39

(2) ديوان الراعي النميري ص 55

(3) ديوان الفرزدق ص 138

(4) هو الصحابي ضرار بن الأزور، واسم الأزور مالك بن أوس بن جذيمة بن ربيعة بن مالك بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة الأسدي، اختلف في زمن ومكان وفاته؛ ينظر: ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/ 29، والإصابة: ابن حجر 3/ 481 والأغاني: الأصفهاني 15/ 295.

(5) ديوان ضرار بن الأزور، ص 397، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.

التعاس⁽¹⁾، إلا أن جمهور الفقهاء اعتمدوا الرأي المشهور في هذه المسألة وهو أن السكر عبارة عن حبس العقل عن التصرف على القانون الذي خلق عليه في الأصل من النظام والاستقامة⁽²⁾، ولا تنشأ هذه الحال عندهم إلا بتناول الشراب المحظور أو ما يعادله، فلا يجوز قربان الصلاة عند جمهور العلماء حال السكر حتى يزول، وحثهم في ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ جملة اسمية في موضع التصب، على أنها حال من الواو في ﴿تَقْرَبُوا﴾ وهي حال مؤسسة أي لا تقربوا الصلاة حال كونكم سكارى، قال أبو حيان: (وظاهر الآية يدل على النهي عن قربان الصلاة في حالة السكر)⁽³⁾، وبما أن الحال صفة غير لازمة غالباً⁽⁴⁾، فقد جعل لها غاية تنتهي عندها وهي العلم بما يقوله السكران؛ لأنه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ وحتى للغاية، وإنما جعل العلم بما يقال غاية لجواز إتيان الصلاة، لأنه أمانة انتهاء السكر التي قيد بها النهي عن قربان الصلاة، ولذلك قال النحاس (ت 338هـ)⁽⁵⁾: (وقوله حتى تعلموا ما تقولون يدل على أن من كان يعلم ما يقول فليس بسكران)⁽⁶⁾.

4-2 النهي عن إتيان الصلاة حال الجنابة:

قال تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾⁽⁷⁾: هذه الآية جزء مما قبلها، وقد بينت حكم الصلاة في أثناء الجنابة التي هي الحدث الأكبر إذا حصل بواحد من أسبابه، وقد اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قربان الصلاة حال الجنابة، وحثهم النحوية أن ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ معطوف على محل جملة ﴿وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ فهي حال أيضاً، ويكون المعنى ولا تقربوا الصلاة حال كونكم مجنبيين، ثم جعل غاية انتهاء الجنابة الاغتسال. وفي ضوء إعراب (جنبا) حالاً من واو (تقربوا)، فقد حصل خلاف بين الفقهاء في المراد بالصلاة المنهي عن اقترابها حال الجنابة على النحو الآتي:

(1) ينسب هذا التفسير للضحاك ينظر نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي 1/ 278

(2) أحكام القرآن: ابن العربي 1/ 552

(3) البحر المحيط: أبو حيان 3/ 255

(4) شرح عمدة الحفاظ وعدة الألفاظ: ابن مالك ص 443

(5) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل بن المرادي المصري، يكتفى أبا جعفر ويعرف بابن النحاس، المتوفى 338هـ من آثاره: (إعراب القرآن)، (التفاحة في التحو)، (الكتفي في العربية)، ينظر ترجمته: طبقات اللغويين والتحويين: الزبيدي ص 220، وتاريخ العلماء التحويين: التوخي ص 33.

(6) إعراب القرآن: النحاس 1/ 419

(7) النساء 43

ذهب بعضهم إلى أن المراد بها الأقوال والأفعال المعروفة شرعا، فلا يجوز قربان الصلاة حتى تزول الجنابة بالاغتسال ومنهم أبو حنيفة⁽¹⁾.

وذهب آخرون إلى أن المراد بالصلاة هنا المسجد على المجاز، فلا يجوز للمجنب قربان المسجد إلا لعابر السبيل، ومن قال بذلك الشافعي⁽²⁾.

واحتج الفريق الأول بأن لفظ (الصلاة) حقيقة في الأقوال والأفعال الخاصة، وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على غيرها، بينما احتج الفريق الثاني: بأن لفظ (الصلاة) هنا منصرف عن معناه الحقيقي بقريظة قوله: ﴿لَا عَابِرِي سَبِيلِي﴾، والعبور إنما يناسب المسجد لا أعمال الصلاة، وإنما عبّر هنا عن المسجد بالصلاة لعلاقة الحالية، فإن المسجد محل الصلاة، كما عبّر عن الجنة بالرحمة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْيَتِيمَ أَيَّتَبَّتْ وُجُوهُهُمْ فَبِئْسَ اللَّهُمَّ فِيهَا خَلِيلُونَ﴾⁽³⁾ لَأَنَّ الْجَنَّةَ مَحَلَّ الرَّحْمَةِ.

وبناء على هذين الرأيين فإن المقصود من الاستثناء في ﴿لَا عَابِرِي سَبِيلِي﴾ سيكون مختلفا، لأنه مستثنى من ﴿جُنُبًا﴾، فهو حال أيضا كما صرح بذلك ابن الأنباري⁽⁴⁾ والتحاس⁽⁵⁾، وإنما صفة له على أن (الإ) بمعنى (غير) كما ذهب إليه الزمخشري⁽⁶⁾.

فعلى الرأي الأول يكون المعنى: لا تقربوا الصلاة حال الجنابة إلا حالة كونكم مسافرين فتييمون فتصلون، لأن المراد بعبور السبيل عبور الطريق، وهو متحقق في السفر، أي؛ ولا تقربوها جنبا غير عابري سبيل، أي غير متصفين بعبور السبيل بل تكونون مقيمين، وعلى هذا فليس للجنب التيمم إلا أن يكون مسافرا.

وأما على الرأي الثاني فإن المعنى يكون لا تقربوا المسجد وأنتم جنب إلا حال كونكم عابري سبيل؛ أي مجتازين فيه طريقا ليس لكم غيره، وعلى هذا يجوز للمقيم التيمم في الحضر عند عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله.

ولما كانت أدلة الفريقين متكافئة فإن الراجح هو العمل بكلا الرأيين، وجعل لفظ الصلاة هنا من المشترك ويراد به الصلاة وهي العبادة المعروفة ذات الأقوال والأفعال، والصلاة بمعنى المسجد، لأن المشترك يجوز حمله على معنيه، أو عدّه من باب استعمال الحقيقة والمجاز في علين مختلفين، فيكون النهي حالة الجنابة

(1) أحكام القرآن: الجصاص/2/254

(2) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي/2/458

(3) آل عمران/107

(4) البيان في غريب إعراب القرآن: ابن الأنباري/1/255

(5) إعراب التحاس: التحاس/1/419

(6) الكشاف: الزمخشري/1/528

عامًا في الصلّاة وفي المساجد إلا لعابر السبيل⁽¹⁾، وهناك من خرج من هذا الإشكال بتحكيم معنى الفعل ﴿تَقَرَّبُوا﴾ إذا ما فتحت راؤه ﴿تَقَرَّبُوا﴾، فهو يعني عندئذ النهي عن التلبس بالصلّاة وغشيانها، فالمقصود حقيقة الفعل نفسه بوصفه العبادة المخصوصة، أمّا إذا ضُمَّت راؤه (لا تقربوا) يصير المعنى عندئذ الدنو من موضع الصلّاة لا الصلّاة نفسها، وهذا احتراز أكثر كما أشرنا إلى ذلك عند تحليل طرف الآية الأوّل⁽²⁾.

(1) اثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السعدي ص216-

(2) نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي 1/276-277

المبحث الثالث

أحكام الأذان

اختلفت وسائل الإعلام والدعاية في كلّ زمان ومكان بحسب طبيعة الحضارة الإنسانية التي زامنت عصرا من العصور، حيث كانت بداية الإعلام بصوت ينادي به إنسان ما غيره لكي تحصل لديه المعرفة بقيمة المنادى عليه وما يُودي لأجله. ثمّ اهتدى الناسُ إلى استحداث بديل عن أصواتهم بضرب الذف والقرع بأدوات مختلفة على ما يحدث صوتا مرتفعا ينتشر مدها في الآفاق بحسب قوّة جرسه وصداه، وقد كانت العبادة عند الأمم محض عناية يؤدونها فرادى وجماعات، فإن كانوا فرادى فلا حاجة لهم بالتداء لأدائها وإن كانت تؤدى جماعة فهم في ذلك على تباين في كيفية الدعوة إليها، فاليهود تنادوا إلى العبادة بالنفخ في البوق أو القرن، وكذلك كان الشأن بالنسبة للتصارى بعدهم، حيث تداعوا إلى الكنائس بالناقوس يقرع عليه ليعلم وقت دخول العبادة الواجب تأديتها، فإن كانت أبواق اليهود وكيفية دعوتهم إلى عبادتهم أقلّ شهرة، فأجراس الناقوس تكاد تكون بديلا عن كلّ صوت مقدّس عند الغربيين ممّن يدينون بالمسيحية أو يتلبسون بها اعتقادا مزيفا على التبعية الدينية دون انتماء، ودليل مشروعية الإعلام والإيدان بقرب وقت العبادة في الدين الإسلامي وغيره كاليهودية والمسيحية ما ورد في الأثر من أنّ المسلمين كانوا حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات وليس ينادي بها أحد، فتكلموا يوما في ذلك فقال بعضهم: اتخذوا ناقوسا مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: قرنا مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، قال رسول الله ﷺ: (يا بلال قم فناد بالصلاة)⁽¹⁾، ولما شرع الأذان في الإسلام لم يكن إلاّ وقفا على وقت دخول الصلاة أو حينونة الصلاة نفسها، لأنّ الحكّام والملوك لم يجعلوه وسيلة دعائهم في أمورهم الدنيوية، إذ أحدثوا مناديا يجوب الأسواق واطراف المدينة وأزقتها لكي يبلغ ما شرّعه الحاكم من قوانين، أو يسرد على أسماعهم أخبارا تفد إلى الملكة من أماكن بعيدة، ويستخدم في ذلك مدى صوته وطبلا يقرع عليه ليلفت بذلك عناية السامعين فيهرعون إليه، أو أنهم ينصتون إلى كلامه دون أن يقبلوا عليه، ثمّ تطوّرت وسائل الإعلام بأن خصّصت مواعيد بعينها تشير إليها مواقيت تحدّد قرب موعدها، وكانت السّاعة الرّمليّة وحركة قرص الشّمس أدلّة يهتدون بها إلى ذلك، إلاّ أنّ ذلك لم يكن كافيا ليستعاض به عن الأذان في عبادة الصلاة عند المسلمين، فالسّاعة الموقّنة لذلك تكون محدّدة ومبيّنة لوقت الأذان وليست بديلا عنه في الدلالة على دخول وقت الصلاة أو بدء أداء أركانها، فما كان من ذلك التشريع إلاّ أن اتخذ الأذان

(1) ينظر صحيح مسلم 1/285 وللحديث روايات مختلفة من حيث تركيبة الفاظه ينظر: الإمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين اسماعيل الجمل، 1/132، ط2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

سمة دالة على ديار أهل الإسلام دون غيرها، لاستمرارية رفعه في كل وقت تجب فيه الصلاة؛ (فقد كان النبي ﷺ إذا غزا قوما لم يَغْزُ حَتَّى يُصْبِحَ وينظر، فإن سمع أذانا أمسك ولأأغار⁽¹⁾)، والملاحظ أن تشريع الأذان كان بعد تشريع فريضة الصلاة بزمان طويل، مما يعني أن دلالة الاصطلاحية مرتبطة بمقتضى الدلالة الشرعية، إذا افترضنا أن هذا المصطلح لم يظهر في كلام العرب شعرا ونثرا قبل مجيء الإسلام، ولا نعني لفظه لوروده بشكل مطرد في مختلف كلامهم لاسيما في العصر الجاهلي، وهذا ما يجيل عادة على التطور الدلالي للألفاظ العربية من عصر إلى عصر ويؤسس للمعجم التاريخي لألفاظها.

1- المعاني اللغوية لفظ الأذان؛

ظهر مصطلح الأذان والمؤذن في الإسلام دلالة على الفعل والوظيفة الموكلة بمن يؤدي شرائط هذا الفعل على الوجه المخصوص، وقد ورد هذا المصطلحان في الشعر الجاهلي ولكن بغير المعنى الذي خصّصه القرآن، فالأذان في اللغة معناه الإعلام، يقال: (أذن فلان بالشيء إذا نادى وأذانه وأذنه بالأمير وأذنه به: أعلمه)⁽²⁾، قال الحارث بن حلزة (ت نحو 50 ق. هـ)⁽³⁾ (من الخفيف):

أذنتنا بينها أسماء ربّ ثاو يَمَلُّ منه الثواء⁽⁴⁾

والأذان اسم يقوم مقام الإيذان وهو المصدر الحقيقي، والأذين في اللغة المكان يأتيه الأذان من كل ناحية⁽⁵⁾، وأنشدوا في ذلك (من الطويل):

ظهُورُ الحَصَى كانت أذينا ولم تكن بها ريبةٌ فما يخافُ ثريب⁽⁶⁾

والأذين أيضا بمعنى المؤذن، وعلى ذلك فسّر ابن سيّدة⁽⁷⁾ قول امرئ القيس (من الطويل):

(1) صحيح ابن حبان 49/11 والمستدرک على الصحيحين: الحاكم النيسابوري 240/3

(2) تهذيب اللغة: الأزهري 16/15

(3) هو الحارث بن حلزة بن مكروه بن يزيد الشكري الوائلي، شاعر جاهلي من بادية العراق، وأحد أصحاب المعلقات،

كان أبرص فخورا، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/151، الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/193.

(4) ديوان الحارث بن حلزة، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ص 19، ط 1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) لسان العرب: ابن منظور 609/6

(6) البيت بلا نسبة ينظر مقاييس اللغة ابن فارس 1/77 والصّحاح: الجوهري 5/1672

(7) المحكم: ابن سيّدة 96/10

وإني أذبن إن رجعت مملكا بسير ترى فيه الغرائق أزورا⁽¹⁾

والأذبن هو الكفيل كذلك، وأذن له بالشيء إذا أباحه له، واستأذنه طلب منه الإذن. وأذن له عليه أخذ منه الإذن.

ومما سبق يتبين لنا أن الأذان في اللغة هو الإعلام أو الإسماع أو إباحة عمل الشيء، وكلها يمكن أن ترد إلى معنى واحد هو الذي اجتمع في معنى الأذان في الإسلام. فالموذن في الإسلام حين يدعو إلى الصلاة بقوله: (حي على الصلاة)، (حي على الفلاح) فهو يعلم الناس أن وقت الصلاة قد حل، وهو يسمعهم ذلك ويبيح لهم القيام إلى الصلاة التي دخل وقتها.

وقد ذكرت مادة (أذن) في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة؛ حيث وظفت بأصل بيتها ومشتقاتها مثل: أذن وأذنت وأذان ويأذن وإذن وإذني وإذني ومؤذن وأذان، واستأذنوك ويستأذن وأذان وأذنيه وأذاننا وما إلى ذلك، وفي هذه الآيات وردت كل المعاني التي ذكرت في استعمال الشعر الجاهلي، مثل الإعلام وطلب الإذن والإسماع⁽²⁾. ففي معنى الإعلام قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ مِنْ آتِهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁽³⁾. وعلى معنى الإسماع والنداء والإخبار قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّفَابَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْبَيْدُ إِنْكُمْ لَسَّرُونَ﴾⁽⁴⁾، وقال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾⁽⁵⁾، وعلى معنى الإباحة وإعطاء الأذن قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحْسَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ آزِعُوا فَأَزِعُوا هُوَ أَزَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾⁽⁶⁾.

يبدو من العرض السابق لمعنى الكلمة في الشعر الجاهلي وفي القرآن الكريم أن دلالتها لم تتطور في هذين العصرين⁽⁷⁾، وإنما تباينت مرجعية كل معنى يجيل عليه اللفظ نفسه في العصرين، عدا ما اجتمعت فيه المعاني بحكم الحقيقة اللغوية لا الاستعمال السياقي، فارتباط الأذان بالصلاة في التشريع الإسلامي هو الذي أكسبها هذا البعد الجديد المتمثل في المنحى الذني، حيث صارت اليوم لا تعني إلا هذا المعنى المحدد الذي لا يندرج في معجم مصطلحات الإعلاميين. على الرغم من كونه يمثل أصل المعجم الدعائي أو الإعلامي.

(1) ديوان امرئ القيس ص 91

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ص 31، ط 1، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(3) التوبة 3

(4) يوسف 70

(5) الحج 27

(6) النور 28

(7) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة ص 188-189

2- حكم الأذان بين الوجوب والسنة المؤكدة:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَلَمَّا دَنَّكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَتَّقُونَ﴾⁽¹⁾: أشرنا إلى معاني لفظ (أذن) في اللغة العربية، فكان من بينها معنى الدعاء والإخبار والإعلام، وما ورد في هذه الآية لا يبدل على معنى محدد من هذه المعاني، بل ينبأ على تضمّن فعل ما لمعنى فعل آخر، فكان بذلك النداء محتملا لمعنى الأذان لوجود قرينة الصلاة، ولما كان مطلع الآية مستهلا بأسلوب الإنشاء الذي خرج مخرج الخبر، لم يكن فيه الجزم قاطعا بأنّ النداء هنا على الوجوب أو الاستحباب، أو أنه سنة مؤكدة إذا ما كان النداء فعلا بمعنى الأذان، كما سيأتي توضيحه في العنصر الموالي من هذا البحث في هذا الفصل، غير أنّ عدم التصريح بلفظ الأذان مطلقا أدى إلى الاختلاف في حكمه الشرعي، حيث اختلف العلماء في حكم الأذان هل هو واجب، أو سنة مؤكدة، وإن كان واجبا فهل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفاية؟ فنقل عن الإمام مالك أنّ الأذان هو فرض على مساجد الجماعات، وقبل سنة مؤكدة، ولم يره على المنفرد، لا فرضا ولا سنة، وقال بعض أهل الظاهر هو واجب على الأعيان، وقال بعضهم على الجماعة، كانت في سفر أو في حضر، وقال بعضهم: في السفر⁽²⁾، واتفق الشافعي وأبو حنيفة على أنه للمنفرد والجماعة⁽³⁾، إلّا أنه أكد في حق الجماعة⁽⁴⁾. وكاد الإجماع أن ينعقد على أنّ الأذان سنة للمنفرد والجماعة، إلّا أنه أكد في حق الجماعة المقبلة في مصر من الأمصار، والسبب في اختلافهم معارضة المفهوم من ذلك لظواهر الآثار، وذلك أنه ثبت أنّ رسول الله ﷺ قال لصحابين: (إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما)⁽⁵⁾، وكذلك ما روي من اتصال عمله به ﷺ في الجماعة. فمن فهم من هذا الوجوب مطلقا، قال: إنه فرض على الأعيان، أو على الجماعة، ومن فهم منه الدعاء إلى الاجتماع للصلاة، قال إنه سنة في المساجد، أو فرض في المواضع التي

(1) المائدة: 58

(2) قال بالوجوب عطاء ومجاهد والأوزاعي وفي مذهب أحمد روايتان: رواية أنه سنة مؤكدة، واختار ذلك الخرقسي، ورواية أنه فرض كفاية، وعليه أكثر أصحاب أحمد، وأوجبوه على أهل المصر، ولا يجب على غيرهم؛ ينظر المغني: ابن قدامة 1/418.

(3) ينظر مجموع آراء الفقهاء في حكم الأذان: الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي 1/693

(4) في مذهب الشافعي ثلاثة أوجه: أصحهما أنّ الأذان والإقامة سنة، والثاني: فرض كفاية والثالث: فرض كفاية في الجمعة سنة في غيرها؛ ينظر المجموع شرح المهذب للنووي: محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب الطبعي، 3/79، ط 1، 1995، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. وفي مذهب أبي حنيفة قولان: قول بالوجوب، وهو مروى عن محمد، وقول أنّ الأذان والإقامة سنة، وعليه أكثر أصحابه، وهو مروى عن أبي يوسف؛ ينظر: بداية الجتهاد: ابن رشد 1/252.

(5) ينظر مسند أبي عوانة: أبو عوانة يعقوب بن اسحاق الإسفرائيني، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، 1/277، ط 1، 1998، دار المعرفة، بيروت، لبنان، وسنن الترمذي 1/399.

يجتمع إليها الجماعة، فبسبب الخلاف هو تردده بين أن يكون قولاً من أقاويل الصلاة المختصة بها، أو يكون المقصود به هو الاجتماع⁽¹⁾.

3- ما دلّ فيه النصّ القرآني على مشروعية الأذان؛

ما تضمّنه النصّ الشريف من الفاظ تدلّ على رفع الصوت أو خفضه بغية التطلّب والحاجة، لما للأمر المرغوب فيه من أهمية بالغة بالنسبة للمقبل على الإبلاغ، فهذه الصور الإبلاغية في عملية التواصل لا يدلّ عليها في القرآن بلفظ صريح إلا كلمات بعينها كالتداء والدعاء والأذان، فهي على تفاوت وتناسب في تحمل درجات رفع الصوت وخفضه بما يتوافق ومقام المنادي أو الداعي أو المؤذن، لكن هل تشرّبت هذه الألفاظ معاني بعضها بعض، لما يسمح لها وعملية التمازج التي تشير إلى معنى جديد بلفظ مأخوذ من الألفاظ الثلاثة، لكي تظهر فاعليتها في أداء بعدها الإبلاغي ضمن محيطها الدلالي؟ وهذا ما نلاحظه عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ أَنْعَدُوا هُنَا وَلِئَلَّكُمْ أَنْتُمْ قَوْمٌ لَاعِلُونَ﴾: لا وجود للفظ الأذان في الآية إلا ما دلّ عليه من قرائن أشارت إلى احتمال تصوّر وجوده وهي الصلاة، غير أن جملة (ناديتم) يمكنها أن تحدّد ملمحاً أولياً على تنامي التصوّر الحقيقي لوجود لفظ الأذان، خاصة إذا ما أضفناه إلى الصلاة، فتجتمع بذلك قريبتان تكونان أندر على ترجيح الرأي القائل بأنّ النصّ في هذه الآية لم يقصد من إدراجه إلا الإشارة إلى الأذان فعلاً بلفظه وحقيقة بأدائه، فلا خلاف بين العلماء في كون هذه الآية نصّاً شرعياً لإثبات حكم الأذان في الشريعة الإسلامية، قال ابن العربي: (وليس في كتاب الله تعالى ذكر الأذان إلا في هذه الآية، أما إنه ذكرت الجمعة فعلى الاختصاص)⁽²⁾، وما يؤكّد حقيقة قول ابن العربي أنّ الفقهاء اختلفوا في بعض الجزئيات التي تتعلّق بالأذان عند رفعه في الحضر أو السفر، ومرجعهم في ذلك نصّ هذه الآية حيث كانت منطلقاً لتأسيس كلّ حكم عند كلّ فريق، وقبل الإشارة إلى تباين الآراء الفقهية في فهم دلالة هذا النصّ وما استوحوه من الفاظه، لا بدّ من توضيح يبيّن لنا حقيقة الإطلاق اللغوي المستخدم في القرآن للدلالة على الأذان المعلن عن بداية عبادة ما ولو كانت غير الصلاة، أي أنّ الأذان كان مقصوداً بذاته للإبلاغ عن العبادات الدينية، فأول آذان رُفِع في الأرض لا على وجه الخصوص بالصلاة وإنما للإعلام عن بدء عبادة أخرى وهي الحج في زمن إبراهيم عليه السلام، وقد ميّز الحج ارتباطه بعدة عبادات أخرى، أي أنّه يشتملها خاصة الصلاة التي أوضحنا مشروعيتها وقيمتها عند الأمم السابقة في المبحث الأوّل من هذا

(1) بداية المجتهد: ابن رشد / 1-252-253

(2) أحكام القرآن: ابن العربي / 2-139

الفصل، أما عن تاريخية الأذان الدال على العبادة فيوضحها قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكُم مِّنْ كُلِّ فَجٍّ عَبِيبٍ﴾ (١).

4- اختلاف الفقهاء في رفع الأذان في أول الوقت أو ما قبله:

قال رسول الله ﷺ: (الإمام ضامنٌ والمؤذن مؤتمنٌ، اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين) (٢). محل الخلاف فيما تأكد من أنه لفظ مشير إلى الأذان بعينه أن الفقهاء تباينوا الرأي في مسألتين؛ أولاها هي متى يرفع الأذان في أول الوقت أو في نهايته إما إجمالا بالفاظه كلها، أو تجزيئا أن تقع بعضُ الفاظه خارج الوقت ويقع بعضها الآخر داخله. والمسألة الثانية: هي هل يرفع الأذان للدلالة على دخول عبادة الصلاة، أو أنه يرفع للتعجيل بإقامتها، فقد دلّ قوله ﷺ: (المؤذن مؤتمنٌ) على أنه يجب على المؤذن أن يوقع أذانه للصلاة ضمن وقت الصلاة، وأنه يُحرّم عليه تقديمه على الوقت؛ لما في ذلك من الخيانة التي أوتمن عليها، وفي المقابل يجرم تأخيرها إلى ما بعد الوقت، فلا يجوز له الشروع في أذان حتى يدخل وقت صلاته، وبعبارة أخرى يدخل وقت الأذان بابتداء وقت صلاته، وينتهي بانتهاء وقت الصلاة.

وبهذا قال جماهير الفقهاء واجمعوا عليه إلا في الأذان لصلاة الفجر، قالوا لأن الأذان شرع للإعلام بدخول الوقت، فإذا قدم على الوقت لم تكن له فائدة، وإذا أذن المؤذن قبل الوقت أعاد الأذان بعد دخول الوقت، حتى قال الحنفية والشافعية: لو أوقع بعض كلمات الأذان قبل الوقت وبعضها في الوقت لم يصح، بل عليه استتفاف الأذان كله، والمذاهب الفقهية الأخرى لا تأبي هذا (٣)، ثم إن قوله ﷺ: (المؤذن مؤتمنٌ) يدل أيضا على استحباب تقديم الأذان في أول الوقت، وعليه عمل المسلمین اليوم، ولا أعلم في ذلك مخالف، ووجه الدلالة فيه أن من مستلزمات الأمانة الحرص والمحافظة، وهذا لا يكون إلا في أداء الأذان في أول وقته. ويشهد لهذا ما ورد في الأثر من أن: (بلالا (ت20هـ) (٤) كان لا يؤخر الأذان عن الوقت وربما

(١) الحج/27

(٢) ينظر صحيح ابن خزيمة/3/15 وصحيح ابن حبان/4/559

(٣) ينظر الأم/1/102 وبداية المجتهد: ابن رشد/1/253

(٤) هو بلال بن رباح الحبشي المؤذن، وهو بلال بن حمارة وهي أمة، اشتراه أبو بكر الصديق من المشركين لما كانوا يعذبونه على التوحيد فاعتقه، فلزم النبي ﷺ وأذن له، وشهد معه جميع المشاهد، وأخى النبي ﷺ بينه وبين أبي عبيدة عامر بن الجراح، ثم خرج بعد النبي ﷺ مجاهدا إلى أن توفي بالشام سنة 20 هـ ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع/1/78، والإصابة: ابن حجر/1/326.

آخر الإقامة شيئاً⁽¹⁾، واستحب المالكية والحنابلة تقديم الأذان في أول الوقت⁽²⁾، ورأى الشافعية أنه يستحب أن يؤذن في أول الوقت ليُعَلِّمَ الناسَ، فيأخذوا أهبتهم للصلاة⁽³⁾، والظاهر من رأي هؤلاء أن الأذان في أول الوقت في حالة وجود جماعة ومؤذن، يؤذن الصلاة في أول الوقت، وأما لو آخر الصلاة فالظاهر من عبارة الشافعية والحنابلة أنه يؤخر الأذان إلى حين أداء الصلاة، وهذا هو الأفضل عند الحنفية⁽⁴⁾. وأصل هذه المسألة في أن مشروعية الأذان هل هي للصلاة أم للوقت؟.

قال الحنفية والشافعية في المعتمد عندهم: إن الأذان هو حق للصلاة لا للوقت، قال الخطيب الشربيني⁽⁵⁾ (977هـ): (والأذان في الجديد حق للوقت، وفي القديم حق للفريضة وهو المعتمد)⁽⁶⁾، ويرتب على هذا عند الحنفية أن حكم الأذان كالصلاة تعجيلاً وتأخيراً قال ابن عابدين (ت1252 هـ)⁽⁷⁾: (لا يلزم الموااة بين الأذان والصلاة، بل هي الأفضل، فلو أذن أوله وصلى آخره أتى بالسنة)⁽⁸⁾، والظاهر أن رأي الحنابلة كراي الحنفية والشافعية من أن الأذان للصلاة لقولهم بجواز الأذان للفائتة، والظاهر من عبارة المالكية أن الأذان للوقت لا للصلاة⁽⁹⁾.

ويظهر أثر الخلاف في هذه القاعدة في مسألتين أخريين؛ تتعلق الأولى منهما برفع الأذان للفائتة من الصلوات، بينما تتعلق الثانية بحكم رفع الأذان في حالة جمع الصلوات عند انقضاء وقتها الاختياري والضروري؛ ففي المسألة الأولى: قال الحنفية والشافعية في الأظهر والحنابلة: من فاتته صلاة يؤذن لها ويقيم، وقال المالكية: يكره الأذان للفائتة. وأما لو تعددت الفوائت، وأراد قضاءها في وقت واحد فقال الجمهور

(1) سنن ابن ماجه 1/236

(2) المغني: ابن قدامة 1/557

(3) الأم: الشافعي 1/103

(4) المغني: ابن قدامة 1/570

(5) هو شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني فقيه شافعي مفسر من أهل القاهرة المتوفى 977هـ، من آثاره: (مغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي) و(مناسك الحج)، ينظر ترجمته: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي 8/384. والأعلام: الزركلي 6/6..

(6) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، إشراف: صدقي محمد جميل العطار 1/188، دط، 1995، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(7) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، المتوفى سنة 1252هـ ينظر ترجمته: الأعلام: الزركلي 6/267.

(8) حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار): محمد أمين بن عمر، الشهر باين عابدين، 1/258، ط2، 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(9) حاشية الدسوقي: شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير: أبو البركات أحمد الدردير، وبهامشه: الشرح المذكور مع تقارير للشيخ محمد عليش، 1/191، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

غير المالكية يؤذن للأولى فقط ويقيم للباقي، لكن الأكمل عند الحنفية أن يؤذن ويقيم لكل فاتمة، ليكون القضاء على حسب الأداء⁽¹⁾.

وقد قالوا في المسألة الثانية: إن جمع بين الصلّاتين جمع تقديم أو تأخير ووالى بين الصلّاتين لا يؤذن إلا للأولى، وهو رأي الحنفية والشافعية والحنابلة⁽²⁾. وقال المالكية: إن جمع بين الصلّاتين يؤذن لكل صلاة منهما⁽³⁾.

والذي يهمننا من المسائل السابقة هو كيف استفاد الفقهاء من هذه الآية في استخراج كلّ هذه الأحكام بناء على لفظ محتمل أنه يشير إلى الأذان في قوله تعالى: (وإذا ناديتم إلى الصلاة،) ذلك أن تفريع الحكم الفقهي لا يكون في العادة من الآية فحسب وإنما من الدليل النقلى الآخر وهو نص الحديث الشريف: (الإمامُ ضامنٌ والمؤذنُ مؤتمنٌ، اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين)، فالفقهاء اعتمدوا هذا الحديث لكي يستنبطوا كلّ حكم يتعلّق بالأذان، لكن هل يمكن تحكيم رأيهم في قضية رفع الأذان للاسترشاد به على وقت دخول الصلاة، أم أنّ البدائل المستحدثة في الاحتكام إلى آلات ضبط الوقت التي تعدّ في عرف المؤذنين أوثق مرجع للتأكد من دخول الوقت ومن ثمة رفع الأذان، ممّا يعني أنّ دخول الوقت أصله توقيت زمي، والأذان دليل على أنّ عبادة الصلاة ستؤدّى فيما أعلن عنه ضمن إطار زمي محدد، فالأذان بمثابة المنبّه وليس محددًا للوقت⁽⁴⁾.

5- حكم الأذان لغير الصلاة المكتوبة:

مما كان من خلاف بين الفقهاء في مسألة الأذان ومتى يُرفع هل في بداية دخول الوقت أم في وقت إقامة الصلاة، وهذا التباين يمكن أن يجيل على خلاف آخر فيما من شأنه أن يفهم بلفظ (الصلاة) في الآية عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ أَخَذُوهَا هُزُوا وَلَيَأْتِكُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فالصلاة إما مكتوبة أو أنها من الرواتب على أنها نافلة من التوافل تؤدّى مع الصلاة المكتوبة، أو بمعزل عنها في وقت جواز أدائها، ممّا يعني أنّ إمكانية فهم الصلاة التي بموجبها يُرفع الأذان في حقها يمكن أن تكون نافلة وليست مكتوبة فحسب، ذكر

(1) المغني: ابن قدامة/1/565، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين العيني، 25/5، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(2) المغني: ابن قدامة/1/567، مغني المحتاج: الخطيب الشربيني/1/189

(3) ينظر جامع الأمهات: جمال الدين بن عمر ابن الحاجب المالكي، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضرى، ص68، ط1، 1998، دار اليمامة، بيروت، لبنان. والشرح الكبير: أحمد الدردير/1/191

(4) ينظر الأحكام الفقهية المتعلقة بأوقات الأذان؛ مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة): نزار محمود قاسم الشيخ، ص290 وما بعدها، ط1، 2005، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا.

الشافعي بعد أن استشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاجْتَبُوا هُرُوقًا وَلِمَا ذُكِرَتْ بِهَا قُرُوبٌ لَا يَقُولُونَ﴾، وقوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَدِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، حيث جمع بين الفاظ الأيتين واستنتج بأن لا إشارة في الأيتين إلى أي قرينة تحمّل على ما يؤكد على أنّ المقصود بالصلاة صلاة التافلة، بل إنّ التخصيص مقتصر على الصلوات المفروضة بعينها؛ وهي الصلوات الخمس وصلاة الجمعة، وقد قال: (سنّ رسول الله ﷺ الأذان للمكتوبات، ولم يحفظ عنه أحد علمته أنّه أمر بالأذان لغير صلاة مكتوبة)⁽²⁾.

6- حكم الأذان حال الحضر والسفر في الجماعة وحين الأفراد؛

الأذان مطلوب رفعه لكل صلاة مفروضة منفردا كان المصلّي أو في جماعة، إلا أنّ الأحناف قالوا: جائز للمقيم المنفرد أن يصلّي بغير أذان، لأنّ أذان الناس دعاء له فيكتفي به، وهذا رأي مبني حكمه على المعنى اللّغوي لا غير، أمّا المسافر عندهم فيؤدّن ويقيم، وإن اقتصر على الإقامة دون الأذان أجزاء، ويكره له أن يصلّي بغير أذان ولا إقامة، لأنّه لم يكن هناك أذان يكون دعاء له، قال النبي ﷺ: (إذا كان الرجل بأرض في فحانت الصلاة فليتوضأ، فإن لم يجد ماء فليتيّم، فإن أقام صلى معه ملكاه، وإن أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه)⁽³⁾ وهذا يدلّ على أنّ من ستّة صلاة المنفرد الأذان⁽⁴⁾، وقال في حديث آخر: (إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما)⁽⁵⁾، ولم ينشأ الخلاف في مسألة رفع الأذان حال الإقامة والسفر أو في الحضر والمضّر إلا لوجود قرينة الجمع في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ﴾، فإجماع الفقهاء على أنّ رفع الأذان في حق الجماعة ملزّم لكي تحدث فائدة الإعلام لمن يجب عليه أن يسمع فيستجيب، أمّا المنفرد مقيما أو مسافرا فلمن يؤدّن لكي يعلمه وهو المكتفي بنفسه عند إقامة الصلاة، اللهم إلا إذا راعينا وجود الملائكة مع المصلّي المسافر إذا انفرد في مكان لا يتسنى له فيه حضور الجماعة معه، أمّا في الحضر فالمنفرد لا يحظى بهذه المزيّة لقدرته على حضور الجماعة أو سماع الأذان أصلا.

(1) الجمعة 9

(2) أحكام القرآن: الشافعي ص42

(3) مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، 510/1، ط2،

1403 هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) أحكام القرآن: الجصاص/2 559

(5) سبق تخريجه في الهامش 722.

الفصل الثالث

الدّلالة اللّغوية ودورها في استنباط

الأحكام الفقهية المرتبطة بمتعلقات

الصّلاة المكانية

- المبحث الأوّل: وجوب اتخاذ القبلة.
- المبحث الثاني: أحكام المساجد.
- المبحث الثالث: الوظائف الشرعية للمساجد.

المبحث الأول

وجوب اتخاذ القبلة

لم يكن تشريع الصلاة بوصفها فريضة أساسا في الدين الإسلامي بمختلف أحكامها بعيدا عن متعلقاتها التي هي في حقيقتها ليست من صميم العبادة والشعيرة في حد ذاتها، وإنما تندرج هذه المتعلقات تحت قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والوجوب هنا إما شرط لازم أو فرض على ما أقره بعض الفقهاء الذين تباينوا في تحديد مفهومي الواجب والفرض، وهذا الفرق هو الذي سيكون محضنا لتأسيس عدة مسائل فقهية ترتبط بالصلاة من جهة، كما أشرنا إلى بعضها في الفصل الثاني من هذا البحث، وبعضها الآخر مرتبط بمتعلقاتها سواء المكانية أو الزمانية، ومن أهم متعلقات الصلاة ذات الخصوصية الموجبة لمراعاتها قبل تأدية الشعيرة نفسها القبلة، وهي محض تخصيص بالاتجاه والتوجه قصدا بالنية وفعلا بالتمثل، فقبل أن تؤدى الصلاة المفروضة أو النافلة لا بد من الاجتهاد في تحري القبلة التي تكون دليلا صحيحا على الوجهة المقصودة، التي لا تختلف عند كل مصل حتى وإن اختلف المكان والزمان، وهذا أوضح سبيل إلى تبيان قيمة وحدة الوجهة أثناء تأدية عبادة كعبادة الصلاة التي تعد أبرز ملمح لوحدة الأمة، فكان من ذلك أن تخصصت القبلة بمعلم ثابت يتجه إليه كل إنسان إذا ما أراد تأدية الصلاة على الوجه الذي ارتضاه المشرع لها.

1- وجوب اتخاذ القبلة عند الأمم السابقة؛

أوضحنا في المبحث الأول من الفصل السابق حقيقة الصلاة عند الأمم السابقة، وأن وجودها كان مظهرا من مظاهر التعبد لكل معبود بما في ذلك الإخلاص لله عز وجل، وقد ارتبطت الصلاة عندهم كذلك بالمكان المعين المخصوص بالجهة؛ على أنه قبله في حد ذاته أو متجه إليها عند أداء العبادة، ولم ترتبط القبلة إلا بالصلاة دون بقية العبادات الأخرى، عدا الحج الذي له وشائج مع الصلاة في بعض فروضه. وهاتان الشعيرتان كانتا قبل مجيء الإسلام وإن اختلفت الطقوس وكيفية الأداء بين ما كان قبل الإسلام وبين ما جاء به هذا الدين، ودليل اقتران القبلة بالصلاة عند الأمم السابقة قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذَ الْإِنسَانُ مَثَلًا لِّمَثَلِ رَبِّهِ فَأَخَذْنَا مِنْهُ الْبِذْرَ أَلْفَيْ مِثْقَالٍ وَأَخَذْنَا مِنْهُ الْبِذْرَ أَلْفَيْ مِثْقَالٍ﴾ (1)، فالآية بينت أن الأمر مخصوص باتخاذ البيوت مكانا للعبادة على أن تكون هي نفسها قبله لمن أراد أن يهتدي بها عند

الصلاة، أو أنها أي هذه البيوت تكون قبالة مكان مقدس آخر، وكان بيت المقدس أشرف مكان عظمه أصحاب الديانات السماوية المختلفة قبل مجيء الإسلام، والقبلة إذا كانت بمعنى المقصد أو الوجهة فهي في كلام العرب على معان منها؛ قال الأزهري: (والقبْلُ إقبال على الإنسان كأنك لا تريد غيره، تقول: كيف أنت لو أقبلت قبْلَكَ) (1). فالمعنى تخصيص المُقبل عليه بالكلية، كأنه تجرّد للتوجه إليه دون غيره على جهة الإخلاص من دون إشراك في الجهة، قال عنتره (من الكامل):

يا قِبْلَةَ الْقَصَادِ يا تاجَ العُلا يا بذرَ هذا العَصْرِ في كيوانه (2)

قال الجوهري: (ويقال: ما له قِبْلَةٌ ولا دِبْرَةٌ (3) إذا لم يهتد لجهة أمره. وما لكلامه قِبْلَةٌ أي جهة) (4). مثل الجوهري لتوضيح معنى القبلة بالمثل العربي الذي يدل على عدم تحديد الوجهة لأي إنسان إذا أراد القصد إليها، والتبس عليه الأمر فهو لا يعلم أي الاتجاهين يسلك، فاختلاط الأمر عليه سارى الوجهة لديه، وأضاف معنى آخر للوجهة المقصودة بعينها حينما يريد المتكلم عدم تخصيص كلامه بجهة معينة، أي أنه يرسله على عواهنه دون أن يعني بخطابه شخصا ما، وكلّ هذه المعاني إما تدل على جهة بعينها أو تحيل على عموم في الوجهة عند عدم التخصيص.

قال ابن منظور: (والقِبْلَةُ في الأصل: الجهة. ويقال: فلان جلس قِبالته أي تُجاهه، وهو اسم يكون ظرفاً.... وقابلت المكان: استقبلته ... وأقبل عليه بوجهه، والاستقبال: ضد الاستدبار. واستقبل الشيء وقابله: حاذاه بوجهه... الأصمعي: الأقبال ما استقبلك من مُشرف (5)، وهذا التخريج من الأصمعي لمعنى القبلة إذا ما قصد بها التوجه إليها فعلا، حيث تواجهها عيانا في الاتجاه نفسه، فمثل هذا المعنى هو ما ضمنه استقبال الكعبة نفسها؛ لأنها مكان مرتفع يشرف لناظره إذا ما رآه من بعيد، كما كانت عليه الحال عند العرب قديما إذا ما أشرفت قوافلهم على مكة، فإنه يطالعهم البيت الحرام بارتفاعه الذي كان أكثر من كلّ بنيان في مكة، ولما كانت في أصل الإطلاق اللغوي الجهة صارت بذلك هي نفسها المقصد؛ أي يتوجه إليها لا الاتجاه إليها فحسب بل هي محلّ التوجه عند العبادة، كما هو ثابت في الشرائع السماوية بما في ذلك

(1) تهذيب اللغة: الأزهري 162/9

(2) ينظر ديوانه ص 286

(3) لم نشر عليه في كتب الأمثال المتوافرة لدينا.

(4) الصحاح: الجوهري 1461/4

(5) لسان العرب: ابن منظور 612/6

الإسلام، كما وضَّح ذلك الفيروز آبادي عند شرحه للفظ القبلة حيث قال: (والقبلة التي يُصَلِّي نحوها، والجهة، والكعبة)⁽¹⁾، قال جرير (من الطويل) :

بَنَى قِبْلَةَ اللَّهِ الَّتِي يُهْتَدَى بِهَا، فَأَوْرَثْنَا عِرْزًا، وَمَلَكًا مُعْمَرًا⁽²⁾

وقال الفرزدق (من البسيط) يسوِّغ معنى الاتجاه والقصد إلى مكان واحد معيّن بذاته وهو الكعبة:

بَيْنَيْنِ نَفْعُودُ قَيْسٍ فِي ظِلَالِمَا حَيْثُ التَّقَى عِنْدَ رُكْنِ الْقِبْلَةِ الْبَشَرِ⁽³⁾

فهذه المعاني التي تتقارب فيما بينها والموضحة لدلالة لفظ القبلة إذا ما أدرج في أي سياق فهو حتما يعني توحيد الجهة بوصفها هي المقصد، أو أنّ ما عداها ينبغي أن يتجه نحوها أثناء التعبد بغض النظر عن محلّ وجودها، كما هو ملاحظ في الأديان السماوية؛ حيث كان بيت المقدس قبلة، وكانت بيوت بني إسرائيل على إحدى المعاني قبلة لقاصديها الذين أرادوا إقامة العبادة، ولا ضير في كونها أي هذه البيوت هي نفسها متجهة نحو قبلة ما، فكلّ من أتجه إلى تلك البيوت قد حصل مراده من القبلة محلّ التوجّه أثناء العبادة. وإن كان المعنى في آية يونس المثبتة هاهنا يمكن أن يحيل على معنى المواجهة أي التقابل؛ أي أنّ الأمر كان المقصود منه أن يجعل بنو إسرائيل بيوتهم قبالة بعضها بعضاً⁽⁴⁾.

2- مشروعية اتخاذ القبلة في الصلاة:

1-2 قبلة المسلمين بين التحديد والتحويل:

كثيرا ما تشترك الشرائع السماوية في أحكام عقائدها وسنن دياناتها، لاسيما إذا ما احتكمت إلى أصول نصوصها قبل أن تحرّف، فهي تثبتق من مشكاة واحدة يتمّ بعضها بعضا، لأنها في النهاية جاءت لتؤكّد حقيقة واحدة هي وحدانية الله وأنه لا معبود سواه، ممّا يعني أنّ معظم الأحكام الشرعية لم تتغير من دين إلى دين، إلّا بما ينصّ عليه النصّ المقدّس نفسه، وما تشرحه تعاليم النبي أو الرسول، كان تكون هذه

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 594 / 3

(2) ديوان جرير ص 185

(3) ديوان الفرزدق ص 222

(4) هذا تفسير سعيد بن جبير لمعنى القبلة في هذه الآية، لكن وجود عبارة (وأقيموا الصلاة) يرجع معنى القبلة التي هي مقصد واتجاه على أن البيوت تكون متقابلة بعضها إزاء بعض؛ ينظر تفسير الطبري 173 / 15.

التعاليم في شكل أحاديث فعلية وقولية وتقريرية مثلت بالنسبة للمسلمين السنّة النبوية المتكاملة التي تشرح بعضها بعضا، وتزيل كلّ لبس عن نصوص القرآن الكريم بوصفها أصدق وسيلة لشرح غوامضه ومدلولاته، ولم يأت في الذكر الحكيم إشارة صريحة إلى ما كان يتوجّه إليه المسلمون في بداية البعثة المحمديّة، إلا أنّ الأحاديث بيّنت أنّ النبي ﷺ وأتباعه ما كان لهم ليخالفوا شرائع من قبلهم في التوجّه إلى بيت المقدس، حيث اقتفوا آثار من قبلهم مدة من الزمن؛ فقد روى البراء بن عازب رضي الله عنه ⁽¹⁾ (ت 71 هـ) قال: (ثم لما قدم رسول الله ﷺ المدينة صلّى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرا، وكان يجب أن يُوجّه إلى الكعبة فانزل الله تعالى: ﴿ قَدْ رَأَى ثَقَلَبٌ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ فَلَتَوَرَّتْكَ قِبَلَهُ رَضْنَهَا ﴾ ⁽²⁾ فوجّه نحو الكعبة ⁽³⁾). فنصر الحديث بيّن أنّ المسلمين كانوا على سنن من قبلهم في التوجّه إلى بيت المقدس قبله عبادتهم أثناء الصلاة، فكان ذلك دليلا على حدود القبلة في أوّل الأمر على أنّها وجهة كلّ مسلم في أيّ مكان، لكنّها تغيّرت لحكمة إلهية ما اختلف في تفسيرها العلماء، على أنّ الحكمة تقتضي مخالفة النصارى واليهود أوّلا، كما تقتضي أنّها جاءت موافقة لرغبة في نفس النبي ﷺ، ولم يثبت هذا التفسير الأخير لحكمة تحويل القبلة وتغييرها إلا ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ قَدْ رَأَى ثَقَلَبٌ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ فَلَتَوَرَّتْكَ قِبَلَهُ رَضْنَهَا قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْعَرَبِيِّ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ قُولُوا وَجْهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ ⁽⁴⁾: فكيف يتمّ تفسير معنى لفظي (ثقلب) و (ترضى) وكلاهما يشيران إلى رغبة شخص معيّن يحدوه الأمل في تغيير شيء ليس له قبول في نفسه، على ما هو ظاهر من اللفظ، لكن الحديث وضح من قبل أنّ التغيير والتحويل كان دون سابق طلب منفذه الدعاء الملحّ، ولما كانت الرّغبة محلّها النفس فلا يعني ذلك أنّ وجوب تحقيقها يكون من ذات الشخص بالإقرار العلني، لاسيما أنّ الرّغبة من نبيّ وأنّ من علم سرائر نفسه إله يدرك خائنة الأعين وما تخفي الصدور، هذا ما جعل المعنى يتردّد بين دعاء صريح ونية كامنة في الصدر ترجمها فعل ثقلب الوجه في السماء، الذي هو في أصله قبله الدّعاء على ما هو مألوف عند إرادته في العادة، ذكر الرازي في تفسيره لهذه الآية وجوها: (أحدها أنّ النبي ﷺ كان يكره التوجّه إلى بيت المقدس ويحبّ التوجّه إلى الكعبة، إلا أنّه ما كان يتكلّم بذلك، فكان يثقلب وجهه في السماء لهذا المعنى، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال لجبريل عليه السلام: (يا جبريل لو ددت أنّ ربي صرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها، فانزل الله عزّ وجل: ﴿ وَفِي الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَجْهُ

(1) هو البراء بن عازب بن الحارث بن عدي، أبو عمارة الخزرجي الأنصاري، قائد، صحابي، من أصحاب الفتح، أسلم صغيرا، وغزا مع النبي ﷺ خمس عشرة غزوة، ولما ولي عثمان الخلافة جعله أميرا على الري بفارس سنة 24 هـ توفي

سنة 71 هـ بنظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 86، الإصابة: ابن حجر 1/ 142

(2) البقرة 144

(3) صحيح البخاري 6/ 2648

(4) البقرة 144

أَنَّ إِمْرَأَةَ اللَّهِ وَاسِعٌ عَلَيْهَا⁽¹⁾، يعني واللّه أعلم فتمّ الوجه الذي وجهكم الله إليه، فقال جبريل عليه السلام للنبي ﷺ: (يا محمد أنا عبد مأمور مثلك، لا أملك شيئا، فسل الله). فسأل النبي ﷺ ربه أن يوجهه إلى البيت الحرام؛ وصعد جبريل عليه السلام إلى السماء؛ فجعل النبي ﷺ يديم طرفه إلى السماء، رجاء أن يأتيه جبريل عليه السلام بما سأل. فانزل عز وجل: ﴿قَدْ رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَوْلِئِكَ قِبْلَةٌ رَبَّنَا نَبَأَ قَوْلٍ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾⁽²⁾، ومحمل هذا الرأي سببه ثلاثة أشياء؛ الأول: أن اليهود كانوا يقولون: إنه يخالفنا ثم يتبع قبلتنا، ولولا نحن لم يدر أين يستقبل، فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم، الثاني: أن الكعبة كانت قبله إبراهيم، الثالث: أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الإسلام⁽³⁾، فالمقارنة بين ما جاء في هذا الرأي وما أشرنا إليه سابقا يبيّن محضن الخلاف في أصل التحديد أولا والتحويل ثانيا، هل هو بسبب ذاتي أو أنه من أحكام الدين الجديد التي جاءت موافقة لرغبة النبي ﷺ ومن شايعه من الذين اتبعوه، وزيادة في حجج الذين قالوا بأن تحويل القبلة كان رغبة عبر عنها دعاء صريح: (...) وعلى هذا يكون السؤال واقعا، وإنما لم يذكر لأن تقلب الوجه نحو السماء وهي قبله الدعاء يشير إليه. ولعل ذلك بعد حصول الإذن له بالدعاء، لما أن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئا من غير أن يأذن لهم فيه... على أنه لا مانع من السؤال ابتداء لمصلحة أهمها ومنفعة دينية فهمها، ولا يتوقف ذلك على الاستئذان والإذن⁽⁴⁾.

إن حمل اللفظ على ظاهره في الآية أو تأويله لاسيما إذا وجد ما يعضده من أحاديث أمر ممكن، فالظاهر أن النبي ﷺ لم يسأل ذلك بل كان ينتظره فقط، إذ لو وقع السؤال لكن الظاهر ذكره، وفي ذلك دلالة على كمال أدبه عليه السلام، إلا أن تخريج كلا الرأيين في هذه المسألة يبني أساسه على معنى قوله: ﴿رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ فإذا كان تقلب الوجه يعني تكرارا؛ فهو يدل حتما عندهم على الدعاء، وإن دلّ فعل التقلب على القلّة فهو دون دعاء مباشر، حيث إن المراد الرؤية إلى السماء وانتظار الوحي المبشر بتحويل القبلة، وهذا ما أشار إليه النحاة عند معرض تفسيرهم للقرائن اللفظية التي تحدّد قيمة القلّة والكثرة؛ فهم يرون أن (قد) تصرف المضارع إلى معنى الماضي، وجعلوا من ذلك هذه الآية وأمثالها، وشاهدتهم في ذلك قول امرئ القيس (من الطويل):

(1) البقرة: 115

(2) ذكر هذا الأثر الشافعي في أحكامه ص 45-46 ولم نعثر عليه في كتب الصحاح والسنن واللسانيد.

(3) مفاتيح الغيب: الرازي 2/ 94

(4) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس 1/ 36-37

لَعَمْرِي لَقَوْمٌ قَدْ نَرَى أَمْسِرَ فِيهِمْ مَرَابِطٌ لِلْأَمْهَارِ وَالْعَكْسِرِ الدُّثِيرِ⁽¹⁾

فالفعل فعل مضارع والمعنى يحيل على الماضي لأن حقيقة فعله قد تمت من قبل، وهذا ما جعل الزمخشري يرى في قوله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ﴾ أي ربما نرى⁽²⁾، ومعناه كثرة الرؤية، كقول عبيد بن الأبرص الأسدي (ت25 ق. هـ)⁽³⁾ (من البسيط):

قَدْ أَرَكَ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ الْوَابِيَةَ مُجَبَّتْ بِفِرْصَاوِ⁽⁴⁾

وشرحه هذا في التحقيق على رأي أبي حيان الأندلسي متضاداً، لأنه شرح (قد نرى) برَبَّما نرى، وربَّ على مذهب المحققين من النحويين إنما تكون لتقليل الشيء في نفسه، أو لتقليل نظيره، ثم قال: ومعناه كثرة الرؤية، فهو مضاد للدلول ربَّ على مذهب الجمهور. ثم هذا المعنى الذي ادَّعاه وهو كثرة الرؤية لا يدل عليه اللفظ، لأنه لم يوضع لمعنى الكثرة، وهذا التركيب أعني تركيب (قد) مع المضارع المراد منه الماضي ولا غير الماضي، وإنما فهمت الكثرة من متعلِّق الرؤية وهو التقلُّب، لأنَّ من رفع بصره إلى السماء مرة واحدة لا يقال فيه: قلب بصره في السماء، وإنما يقال: قلب إذا ردَّد، فالتكثير إنما فهم من التقلُّب الذي هو مطاوع التقلُّب، نحو: قطعته فتقطع، وكسرتَه فتكسَّر، وما طواع التكثير فيه التكثير⁽⁵⁾.

ومَّا أشار إليه أبو حيان كذلك أن جملة ﴿قَدْ رَأَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ﴾ متضمنة لحال محذوفة تقديرها (قد نرى تقلُّب وجهك في السماء طالبا)⁽⁶⁾، ولماذا لا تكون لفظة الحال (منتظرا) على معنى التقليل الذي تفيدُه (قد) إذا ما سبقت الفعل المضارع، لأنَّ طالبا تفيد التكرار ضمنيا، فيمكن أن يخالف التقدير التفسير السابق الذي كان ردًّا على الزمخشري.

(1) ديوانه ص99

(2) الكشاف: الزمخشري 319/1

(3) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم بن عامر بن مالك بن زهير بن الحارث بن سعد بن ثعلبة بن دودان الأسدي، من مضر أبو زياد، شاعر من دعاة الجاهلية وحكامها، المتوفى 25ق. هـ. ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/138، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/256

(4) ديوانه، تحقيق وشرح: حسين نصار، ص62، ط1، 1957، مطبعة بابي الحلبي، القاهرة، مصر.

(5) البحر المحيط: أبو حيان 2/22.

(6) ينظر المصدر نفسه ص22، والدر المصون: ابن السمين الحلبي 2/160

أما وجوب الاستقبال فالدليل عليه قوله تعالى: ﴿قَوْلًا﴾ ﴿قَوْلًا﴾ لأنهما فعلا أمر معناهما اللغوي هنا (وجهوا وقبلوا)⁽¹⁾، وحيث لم يقيدا بقرينة تصرفهما عن إطلاقهما فإنهما يدلان على وجوب المأمور بهما وهو التوجه والاستقبال.

وأما استقبال الجهة لا العين لمن لم يعاينها فقد استدلت عليه بقوله: ﴿شَطْرًا﴾ وله في اللغة معان،

هي:

* البعد؛ قال عبيد الله بن قيس الله الرقيات (من مجزوء الكامل):

حِـرَانٌ مَسْـوُومٌ يَنْـسُـنُهُمْ شَطْرَ الزَّمَانِ عَقَابِ⁽²⁾

أي أن العداوة بينهم فرقت شملهم وباعدت بين الود الذي يجمعهم زمنا طويلا.

* النصف؛ قال كثير عزة (من الطويل):

وَلَوْ يَسْتَطِيعُ الْمُسْلِمُونَ لَقَسَمُوا لَكَ الشَّطْرَ مِنْ أَعْمَارِهِمْ خَيْرَ نُدْمٍ⁽³⁾

* جهة؛ قال حسان بن ثابت (ت54هـ)⁽⁴⁾ (من الطويل):

إِذَا مَا أَتَيْتَهُ مِنْ شَطْرِ جَانِبٍ إِلَى جَانِبِ حَازِ الثَّرَابِ مَهَارِقُهُ⁽⁵⁾

* تلقاء؛ قال لقيط بن يعمر الأيادي⁽⁶⁾ (من البسيط):

(1) لسان العرب 8/ 829

(2) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص 48

(3) ديوان كثير عزة ص 214

(4) هو حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن زيد مناة بن عدي بن عمرو ابن مالك ابن تميم الله بن ثعلبة بن عمرو الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، المتوفى سنة 54هـ شاعر الرسول ﷺ، عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام، اشتهرت مدائحه في الغساسنة، ملوك الحيرة، كان شديد الهجاء، توفي بالمدينة، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 199، والإصابة: ابن حجر 2/ 62.

(5) ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد الأمير مهتا، ص 124، ط2، 1994، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(6) هو لقيط بن معمر، من إياد، وكانت إياد أكثر نزار عددا وأحسنهم وجوها، وأمّتهم وأشدّهم وأمنعهم، وكانوا لقاحا لا يؤذون خراجا، وهم أول معدّي خرج من تهامة، فنزلوا السواد، وكانوا اغاروا على أموال لأنوشروان فأخذوها، فجهز إليهم الجيوش، فهزموهم مرّة بعد مرّة، ثم إن إيادا ارتحلوا حتى نزلوا الجزيرة، فوجه إليهم بعد ذلك كسرى ستين ألفا في السلاح، وكان لقيط متخلفا عنهم بالحيرة فكتب إليهم قصائده المشهورة، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 195، والأغاني: الأصفهاني 22/ 365

وقد اظلكم من شطر ثغركم مولاً له ظلم تفشاكم قطعاً⁽¹⁾

فتقارب المعنى الدلالي بين (الجهة وتلقاء) يكاد يكون تقارباً مطلقاً، لأن من كان في جهة فهو حتماً سيأتي من تلقائها؛ أي ناحيتها.

* نحو، أنشد الأصمعي (من الوافر):

مَشِينَا شَطْرَهُمْ وَمَشَوْنَا إِلَيْنَا وَقُلْنَا: الْيَوْمَ مَا تُفْضَى الْحَقُوقُ⁽²⁾

أي نحوهم، والمعنى المراد فصدناهم قصداً عند نية الاتجاه إليهم، وقد جمع بيت الشماخ بن ضرار (ت22هـ)⁽³⁾ بين معني (الناحية) و(الجهة) في قوله (من الطويل):

وَتَقْسِمُ طَرْفَ الْعَيْنِ شَطْرًا أَمَامَهَا وَشَطْرًا تَرَاهُ خَشِيَةَ السُّوْطِ أَخْزَرًا⁽⁴⁾.

أي أن طرفها مشئت بين ناحية سيرها وجهة السوط تحذر أن ينال منها، فهذه المعاني التي وردت في شعر العرب تدل على ما يحتمله لفظ (شطر) إذا ما وظف في سياقات مختلفة، حيث إنه يدل تارة على البعد وتارة على نصف الشيء وتارة على الجهة وتارة يأتي بمعنى تلقاء، ويأتي بمعنى نحو تارة أخرى⁽⁵⁾. فتعدّد المعنى اللغوي هو الذي جعل التباين يظهر بين العلماء في ترجيح معنيين على الأقل من خلال قراءتهم للفظ (الشطر) في الآية، حيث رجح أبو حيان معنى الناحية التي تعني القصد، وقال: إنه مما أهمل أكثر النحاة ذكره⁽⁶⁾. أما الفراء فقد فسّر اللفظ كونه بمعنى تلقاء⁽⁷⁾ الذي هو من متعلقات الجهة دون القصد المباشر، ومما يؤيد رأيه قراءة من قرأ: (تلقاء المسجد الحرام)⁽⁸⁾.

(1) ديوان لقيط بن يعمر الأبادي: تحقيق: عبد المعيد خان ص33، دط، 1971، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(2) الأصمعيات ص168

(3) هو الشماخ بن ضرار بن حرملة بن سنان المازني الذبياني الغطفاني، شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام المتوفي 22 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي/1/132، والشعر والشعراء: ابن قتيبة/1/304.

(4) ديوان الشماخ بن ضرار، تحقيق: صلاح الدين الهادي، ص47، دط، 1968، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) العين: الخليل/6/233 والمقاييس: ابن فارس/3/186

(6) ينظر البحر المحيط: أبو حيان/1/428-429، وارتشاف الضرب: أبو حيان ص3/1459

(7) معاني القرآن: الفراء/1/64-65

(8) اللذان قرأ بهذا الوجه عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب/1/210.

ومؤدى هذه المعاني واحد⁽¹⁾ نظرا للتقارب الدلالي، وعلى أي معنى منها كان فإن (شطر) منصوب على أنه ظرف غير متصرف وعامله فعل الأمر، وأنه مفعول ثان له أو على حذف عامل الجز⁽²⁾.

ويعلل ابن رشد استنباط هذا الحكم بوجه آخر، حيث عدّه قائما على أساس تقدير مضاف محذوف هو (جهة)، أي: فولّوا وجوهكم جهة شطره⁽³⁾، ولا يرى السعدي موجبا لهذا التكلّف في تقدير مضاف، طالما أنّ من معاني الشطر (الجهة)، بل يرى فيه محذورا محويا، وهو إضافة الشيء إلى نفسه⁽⁴⁾، وذلك ممنوع لدى جمهور النحاة⁽⁵⁾.

إذا تفرّر وجوب استقبال القبلة في الصلاة فإنّ المراد استقبالها بسائر البدن، إلا أنّ في التعبير بالوجه بقوله (وجهك) مجاز علاقته الجزئية، حيث ذكر الوجه وأراد جميع البدن، فهو من باب ذكر الجزء وإرادة الجميع.

وقد استدللّ الفقهاء بهذا على وجوب استقبال القبلة بجميع البدن، فلو وجّه وجهه فقط لم تصح صلاته⁽⁶⁾.

أما حكم المسافر في الاستقبال، فقد استدّلوا عليه بقوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾، لأنّ (حيث) ظرف مبهم دالّة على المكان مضافة إلى جملة (خرجت)، وهي مختصة من بين ظروف المكان بإضافتها إلى الجمل⁽⁷⁾. والزخسري يقدرّ حالا متعلّقا بقوله (خرجت)، أي: ومن أيّ مكان خرجت مسافرا⁽⁸⁾، وإلّا قدرّ الحال ب (مُساَفِراً) لأنّ الخروج من لوازم السفر، وقد دلّ هذا على أنّ الاستقبال واجب في السفر كما هو واجب في الإقامة، ولذلك يقول أبو حيان: (هذا عموم في الأماكن التي محلّها الإنسان، أي في أيّ موضع كتّم)⁽⁹⁾.

(1) أحكام القرآن: الشافعي ص 48

(2) إعراب القرآن: النحاس 1/ 22

(3) بداية المجتهد: ابن رشد 1/ 263

(4) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر السعدي ص 242

(5) مع الموامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي 2/ 118.

(6) المحلى: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، 3/ 227، ط 1، 1347هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، مصر.

(7) شرح المفصل: ابن يعيش 4/ 91.

(8) الكشاف: الزخسري 1/ 320

(9) البحر المحيط: أبو حيان 1/ 429

الواقع أن وجوب إصابة عين الكعبة فيه حرج بالغ على المسلمين، واللّه سبحانه وتعالى رفع الحرج عنهم فقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽¹⁾، فالواجب على المشاهد إصابة العين، والواجب على البعيد إصابة الجهة.

ويؤيد ذلك اتفاق الجميع على أن الصفّ الطويل خارج الكعبة صلاته صحيحة، مع أنه أكثر بكثير من عرض البيت، فلو كان الواجب إصابة العين لما صحّت صلاة من لا يصيب عين الكعبة من هؤلاء، ويبدو أن الشافعية والحنابلة لما رأوا صعوبة مذهبهم رجعا عنه فقالوا: إن فرض المشاهد للكعبة إصابة عينها حساً، وفرض الغائب عنها إصابة عينها قصداً؛ يعني أن يقصد التوجّه إلى عين الكعبة، وأن يظنّ أن صلاته التي يصلّيها واقعة إلى عينها⁽²⁾.

فلا يتحدّد بذلك المعنى الأصيل بالنظر إلى اختيار بعض دلالات اللفظ دون غيرها؛ لأنّ الفقه مبنيّ على التيسير، فكانت بذلك إصابة الجهة أولى من إصابة العين، والدليل مجيء عبارة ﴿الْمَسْجِدِ الرَّعْرَاءِ﴾ التي لو دلّت على عين الكعبة نفسها لكان ذلك إجحافاً في حقّ إطلاقات اللّغة العربية، سواء ما تعلّق بلفظها العام أو الخاصّ، ونصوص القرآن الكريم تؤيد ذلك؛ فالآية محلّ الدّراسة تقول: ﴿وَمِنْ حَيْثُ حَرَجْتَ قَوْلًا وَجِهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الرَّعْرَاءِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، فما تعدّد في لفظ الشطر من معان هو عينه في تركيب الصّفّة عند قوله: ﴿الْمَسْجِدِ الرَّعْرَاءِ﴾، فلا تكون القبلة إلى أيّ مسجد مهما كانت مكانته حتى وإن كان المسجد الأقصى، فالوصف قيد مطلقاً وحده بعينه وهو المسجد الحرام، غير أن الوصف لم يحدّ من تعدّد المعاني لورود خلاف أحاديثها، فالمسجد الحرام قد أطلق تارة وأريد منه الكعبة فقط، وتارة أريد به المسجد وحوله معه، وقد يراد به مكّة كلّها، وقد يراد مكّة مع الحرم حولها بكماله. وقد جاءت نصوص الشرع بهذه الإطلاقات الأربعة⁽³⁾، فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿قَوْلًا وَجِهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الرَّعْرَاءِ﴾⁽⁴⁾ ومن الثاني قول النبي ﷺ: (صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام)⁽⁵⁾، وقوله عليه الصّلاة والسّلام: (لا تُشدّ الرّحال إلا إلى ثلاثة مساجد)⁽⁶⁾. وأمّا الثالث: وهو مكّة فقال المفسّرون هو المراد في قوله تعالى:

(1) الحج 78

(2) ينظر الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 1/160 وأحكام القرآن: ابن العربي 1/64-65، وتفسير آيات الأحكام: القسبي محمود الزلطا 1/268-269

(3) تفسير آيات الأحكام: السائس 1/38

(4) البقرة 144

(5) ينظر صحيح البخاري 1/398 و صحيح مسلم 2/2012

(6) صحيح مسلم 2/1014

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا لَنَا حُرُومًا لِرَبِّهِمْ مِنْ مَا بَيْنَنَا أِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَبِيرُ﴾⁽¹⁾ وكان الإسراء من دور مكة. وقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾⁽²⁾، والإطلاق الرابع دليل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّبَابُ فَأَمَّنُوا بِهَا لِمَا مُشْرِكُوا بِجِصِّهَا فَلَا يَفْرَوْنَ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بَعْدَ مَا مِهِمْ هَكَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽³⁾، فلما تعددت الإطلاقات وتنوعت معانيها في كل من لفظي ﴿سَطَرَ﴾ و ﴿الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ عاد اثر العموم في كليهما على عود الضمير في قوله: (شطرها)؛ فهناك من يرى أن الماء تعود على الشطر نفسه على أنه العين المتوجه إليها بذاتها⁽⁴⁾، ومنهم من يرى أن المتجه إليه (المسجد الحرام) لإحالة الضمير عليه بالقرينة⁽⁵⁾، على أن هذه الإحالة لا تخصص عين الكعبة بذاتها وإنما الجهة كما أشرنا إلى خلفية ذلك عند الفقهاء، لمن رأى أن التيسير قاعدة تضمن عدم تحريم العين (الكعبة)، لاسيما لمن لا يرونها أي أنها تقع خارج مرمى بصرهم، وقد ارتطبت هذه المسألة النحوية التي تغيرت فيها الآراء بحسب ما اقتضته عودة الضمير بمسألة فقهية أخرى؛ وهي حكم صلاة الفرض داخل الكعبة أو فوقها؛ أما جمهور الفقهاء فقد أجازوا صلاة الفرض داخل الكعبة⁽⁶⁾ ودليلهم في ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِنَاِسٍ وَأَمَّا وَانْحَدُوا مِنْ قَعَابٍ لِيُزِيحَ مَسْأَلٌ وَعَهْدًا إِلَىٰ إِبْرِيْمَةَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾⁽⁷⁾، وخالف المالكية فقالوا لا تجوز صلاة الفرض داخل الكعبة، وإن صلى أعاد صلاته⁽⁸⁾، ودليلهم أن الله سبحانه وتعالى عين الجهة بقوله: ﴿قُولُوا وَبُوءَ كُمْ سَطَرُهُ﴾، وأن الرسول ﷺ عينا بعد أن خرج من الكعبة بقوله: (هذه

(1) الإسراء 1

(2) البقرة 196

(3) التوبة 28

(4) ينظر معاني القرآن: علي بن حمزة الكسائي، جمع وتقديم: عيسى شحاته عيسى، ص 81، دط، 1998، دار فباء، القاهرة، مصر.

(5) ينظر التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 2/30 ومرجع الضمير في القرآن الكريم: محمد حسين صبرة، ص 99، دط، 200، دار غريب، القاهرة، مصر.

(6) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 1/160

(7) البقرة 125

(8) الفقه الإسلامي وأدلت: وهبة الزحيلي 1/762-763

القبلة)⁽¹⁾ ولو كان الفرض يصح لما أشار إليها بالتحديد⁽²⁾، فعدم تساوي الوجهة داخلها وخارجها فرض تخصيص خارجها بالتعيين، فالذي يصلّي داخل الكعبة ولو على سبيل الافتراض فقط لا بد أن تشتمله ولا يقع قبالتها في أي اتجاه أراده منها، إلا أن يكون من دخلها قد حاز كل اتجاه بأي صورة، لأنها المقصد في الأصل، أما الذي يصلّي خارجها فحتمًا سيّجّه صوبها حتمًا.

وقريب من هذه المسألة نظيرتها الأخرى التي تفرّعت عن المسألة التحوية وكانت صنواً للالأولى، وهي مسألة الصلاة فوق ظهر الكعبة، ولا نعي هنا استباحة حرمتها واستفالها بأن يكون من فوقها أعلى منها، بل نعي حكم تحديد الاتجاه إذا ما صلّى فوقها افتراضاً؛ فقد ذهب الجمهور إلى عدم صحة الصلاة فوق ظهر الكعبة لأن المستعلي عليها لا يستقبل منها شيئاً⁽³⁾، في حين ذهب الحنفية إلى أن الصلاة تصح فوق ظهر الكعبة، لأن القبلة هي الجهة من قرار الأرض إلى عنان السماء⁽⁴⁾.

2-3 ما احتملت فيه الآية التخيير في التوجّه إلى القبلة:

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ وَاسْمٌ عَلَيْهِ﴾⁽⁵⁾: يجيل نصّ الآية على عموم مطلق يكاد ينفي كلّ جهة مخصوصة بعينها سواء كانت الكعبة أم بيت المقدس، لأنّ الفاظ الآية تقرّر بأنّ الوجهة المقصودة في كلّ مكان، لوجوده سبحانه وتعالى في المشرق والمغرب وفي أيّ جهة يريد المتعبّد إذا ما قصده فعلاً بالعبادة أو قولاً بالدعاء، أي أنّ القصد في النهاية ليس المكان المعين ولو كان الكعبة، بل المقصود التوجّه إليه سبحانه وتعالى بالفعل والقول، وهذا المعنى العام في الدلالة على الاختيار المطلق عند قراءة نصّ الآية يفود حتمًا إلى تحكيم قرائن من النصّ أو من خارجه، ولا وجود لقيّد إلاّ بمعرفة أسباب نزول هذه الآية، أو أنّها نصّ منسوخ بغيره، فالذين احتكموا إلى أسباب النزول لم يكن لهم رأي راجح له من القوّة ما يفصل في خلافهم⁽⁶⁾، وكذلك كان الشأن بالنسبة لقضية نسخ هذه الآية؛

(1) تمام نصّ الحديث أن النبي ﷺ دخل البيت ودعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة؛ ينظر صحيح البخاري 1/155 وصحيح مسلم 2/968.

(2) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلطا 1/270-271.

(3) تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلطا 1/271.

(4) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 1/115، ط 2، 1974، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) البقرة 115.

(6) ينظر أسباب نزول هذه الآية: العجّاب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس ص 365-397، ط 1، 1997، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.

فالعلماء على تباين من حيث كونها منسوخة بآية البقرة (144) التي سبق تحليلها والتي حدّدت القبلة بدقّة، أو أنّ هذه الآية لها منحى جديد في رفع الحرج عن من انتوى استقبال القبلة ولم يتبيّن وجهتها⁽¹⁾، لأنّ ذكر المشرق والمغرب بوصفهما مجالين واسعين يسعان غيرهما يكون من باب عدم التضييق، وهذا مفهوم لا يتّضح إلاّ بظاهر لفظيهما؛ أي المشرق والمغرب، أمّا إذا ارتبطا بقوله: ﴿فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا﴾ فحينئذ تتسع الدائرة ولا تشمل مشرقا ومغربا فقط، فلماذا إذا لم يأت في الآية ذكر غيرهما من الاتجاهات؛ أي الشمال والجنوب، فتكون رباعية الاتجاه مع مراعاة الفوقية والتحتية تناسب تماما الوجهة الواسعة غير المحدودة في قوله ﴿فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا﴾، وليكن هذا الاحتمال في المعنى مبيّنا افتراضا على من التبس عليه وجود القبلة لسبب ما، (فالتنصيص على ذكر المشرق والمغرب دون غيرهما لوجهين؛ أحدهما: لشرفهما حيث جعل الله تعالى، والثاني: أن يكون من حذف المعطوف للعلم، أي الله المشرق والمغرب وما بينهما، كقوله: ﴿تَقِيكُمْ آلْحَرَّ﴾⁽²⁾ أي والبرد، وكقول امرئ القيس (من الطويل):

كَأَنَّ الْحَصَى مِنْ خَلْفِهَا وَأَمَامِهَا إِذَا نَجَّئْتَهُ رِجْلُهَا خَذَفُ أَهْرًا⁽³⁾

أي رجليها ويدها. وفي المشرق والمغرب قولان: أحدهما أنّهما اسما مكان الشروق والغروب. والثاني: أنّهما اسما مصدر، أي الإشراق والإغراب، والمعنى: لله تولّى إشراق الشمس من مشرقها وإغرابها من مغربها، وهذا يُعده قوله: ﴿فَأَيُّنَا تَوَلَّوْا﴾، وأفرد المشرق والمغرب، إذ المراد ناحيتاهما أو لأنهما مصدران، وجاء المشارق والمغرب باعتبار وقوعهما في كلّ يوم، والمشرقان والمغربان باعتبار مشرق الشتاء والصيف ومغربيهما)⁽⁴⁾.

وهذا التخصيص هو الذي احترز به محمد الطاهر بن عاشور حين قال: (فالمراد من المشرق والمغرب في الآية تعميم جهات الأرض، لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين: قسم يبتدئ من حيث تطلع الشمس، وقسم ينتهي من حيث تغرب، وهو تقسيم اعتباري كان مشهورا عند المتقدمين، لأنه المبني على المشاهدة مناسب لجميع الناس، والتقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي، لأنه

(1) نواسخ القرآن: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن أحمد بن الجوزي، ص 47-53، ط 1، 1405، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) النحل 81

(3) ديوان امرئ القيس ص 91

(4) الذر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي 2/ 80-81

تقسيم ينبي على اختلاف آثار الحركة الأرضية⁽¹⁾. فعلى هذا يكون إطلاق المشرق والمغرب في الآية دليلاً على ما عُرِف عند العرب من أنهما يشيران بلفظيهما إلى عموم كلِّ اتجاه⁽²⁾، ولا يعني ذلك عدم تحديد القبلة، بل إن الذين افترضوا أنها آية منسوخة بما قبلها وجدوا لها تخریجاً فقهياً؛ حيث جعلوها ملجأ يسر لمن لم يستطع تحديد القبلة في السفر، أو إذا غمَّ عليه في يوم لم يتضح له فيه مكان شروق الشمس، وهناك من رأى أن عموم اللفظين يحيل على إمكانية استقبال الكعبة ذات الاتجاهات الأربعة بحكم شكلها المربع، فوجهها الأربع تصلح أن تكون قبلة لمن اتجه إليها من كلِّ مكان، أما قوله: ﴿فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْا﴾ فلفظ الفعل كذلك ليس على إطلاقه، فهو محتمل للدلالة أخرى تقتضي عدم الأخذ بظاهر هذا النص وإنما المقصود من ذكر المشرق والمغرب إنما هو على جهة التحديد وتحرّي القبلة قدر المستطاع عند التباسها، فهما معلمان لمن أراد أن ينشد اتجاهها، فالفعل (ولّى) من أَلْفَاظِ الْأَضْدَادِ لأنه يعني (استقبل واستدبر)⁽³⁾، فإذا كان بمعنى (استقبل) فالمراد تحديد القبلة مطلقاً؛ أي أن يقصد المتجه وجه الله عند أداء عبادة الصلاة فيتحقّق له بذلك مفهوم الاستقبال، فالمشرق أو المغرب ليس غاية للمتعبّد في حدّ ذاتهما؛ فمنزلة منزلة الوسائل وليست منزلة المقاصد والغايات⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿لَيْسَ الْأَرَانُ تَوَلَّوْا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾⁽⁵⁾، أما إذا كان بمعنى (أدبر) فهو حتماً يخصّص معنى الشروق والغروب ويحصّرها في اتجاه معلوم يحصل بأحدهما تحديد القبلة بعينها، فالأوّل منهما أي (المشرق) محلّ وجود الكعبة، فمن كان متّجهاً إلى المشرق فهو حتماً مستدبراً المغرب.

2-4 تعدّد القبلة بتعدّد الشرائع السماوية:

قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُومٌ لَهَا فَاسْتَبِقُوا الْعَزِيزَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جِمْعاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽⁶⁾. إن كانت الآيات السابقة قد تحدّثت عن قبلة بعينها أو وجهة يمكن أن تحتلها، فإن هذه الآية أشارت في ظاهر لفظها إلى تعدّد الوجهة عند العبادة، فليست ثمّة إشارة صريحة تومئ إلى قبلة أو قبلتين أو

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور/1/664

(2) وهناك وجه آخر صريح الدلالة على أن ذكر المشرق والمغرب بعينهما دون غيرهما لكونها محلاً لقبلتين قبلة المسلمين وقبلة النصاري في المشرق وقبلة اليهود في المغرب، ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي/1/338.

(3) ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي والسجستاني وابن السكيت: نشرها: أوغست هفتر، ص144، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(4) مفاتيح الغيب: الرازي/2/212

(5) البقرة:177

(6) البقرة:148

ثلاث، بل دلّ اللَّفْظُ على كثرة، وهذا ما يعني أنّ كلَّ نبيٍّ خُصَّ بِقِبْلَةٍ تكون علماً على شريعته ووجهة مقصده عند العبادة، أو أنّ الأمم اختارت لنفسها ما تتوجّه إليه خلاف ما اختاره غيرها، ومنه جاء مصطلح (القبيلة) التي لها وجهة واحدة في الرأي تجتمع عليه، قال النابغة الشيباني (من البسيط):

تَرى تهاوِيلُهُ من لِحْوِ قِبْلَتِنَا يَلوَحُ فِيهِ من الأَلْوَانِ تَفْرِيفٌ⁽¹⁾

وقد وردت الوجهة في كلام العرب بمعنى القبلة؛ قال الخليل: (والوجهة: القبلة وشبهها في كلِّ شيءٍ استقبلته وأخذت فيه توجهاً إليك، يعني: ولّوا وجوههم إليك)⁽²⁾، واستعمالهم للفظ الوجهة يدلّ على التعدّد عند اختيار اتجاه ما مغاير لما اختاره غيره؛ قال كثير عزة (من الطويل):

نَشَأُوكَ لَمَّا وَجَّهُوا كُلُّ وَجْهَةٍ مِرَاعاً وَخَلَّوْا عَن مَنَازِلِ بَلْقَعِ⁽³⁾

فمن انشقّ عن غيره فهو حتماً سيخالفه الوجهة، وما يدلّ على تطابق المعنيين بلفظين مختلفين (الوجهة والقبلة) كما عليه نصّ الآية قول عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أَرَأَيْمَنَهُ حَجَّاجٌ عُدْرَةَ وَجْهَةٍ وَلَمَّا يَرُخُ في القَوْمِ جَعْدُ بَنٍ مِهْجَعِ⁽⁴⁾

فالقوم توجّهوا إلى البيت الحرام حاجّين إليه ولم يكن فيهم خصيم عمر بن أبي ربيعة الذي هجاه بهذه الأبيات، وعلى هذا يكون لفظ (الوجهة) في الآية متعدّد على أنّه قبلة كلّ أمة اختارت ما عليه شرعتها، لا سيما بعد تحويل قبلة المسلمين من بيت المقدس إلى البيت الحرام الذي خصّته به شريعة الإسلام، قال الطبرسي: (قوله ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ﴾ فيه أقوال: أحدها أن معناه لكلّ أهل ملّة من اليهود والنصارى قبلة، وثانيها أن لكلّ نبيٍّ وصاحب ملّة وجهة، أي طريقة وهي الإسلام وإن اختلفت الأحكام، كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَمَلًا مِّنْكُمْ شِرْعَةٌ وَمِنْهَا مَا﴾⁽⁵⁾، يعني شرائع الأنبياء، وثالثها: أن لكلّ من المسلمين وأهل الكتاب قبلة،

(1) ديوان النابغة الشيباني ص 109

(2) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 4/66.

(3) ديوان كثير عزة ص 119

(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 249

(5) المائدة: 48

يعني صلاتهم إلى بيت المقدس وصلاتهم إلى الكعبة، ورابعها: أن لكل قوم من المسلمين وجهة، من كان منهم وراء الكعبة أو قدامها أو عن يمينها أو عن شمالها⁽¹⁾. وهذه الوجوه التي احتملها النص من خلال تخرّيج المفسرين لدلائلها لا تعدو أن تكون دليلاً آخر على أن لفظ (الوجهة) إن كان يدلّ على القبلة فهو متعدّد، أي قبلات مختلفة لديانات متباينة، وإن كان غير ذلك فهو يدلّ على المنهج والطريقة والشريعة.

3 تحويل القبلة وأثره في اختبار المعتقد:

لم يثبت دليل قاطع على أن النبي ﷺ قد اختار تحويل القبلة بمحض إرادته، وإنما كان ذلك مسaire لما رغب فيه، فوافق قدرا كان في الأزل، ممّا يعني أن القبلة الجديدة حدّدت لتكون وجهة لمن اعتنقوا الإسلام بوصفه شريعة ختمت ما قبلها، وأنت على نسخ الشرائع المغايرة لها، لأن تلك الشرائع خالفت المعتقد الصحيح، وهو حقيقة العبادة لله؛ أي أن يتوجّه المرء بمخالص أعماله إلى وجه ربّه دون سواه، ولو اتّخذ وسائل تعينه على ذلك، فهي ليست الشريك وإنما السبب لا أكثر ولا أقل، وهذا المنحى في المعتقد هو الذي انحرف بسببه أناس عند تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ فمنهم من اعتقد أن المخصوص هو البيت نفسه بعينه، على أنه شيء محسوس وليس وجه الله بوصفه مقصد النيّة والفعل في العبادة، فتباينت حينئذ الآراء في فهم بعض نصوص القرآن التي أشارت إلى الجهة المقصودة بعينها، وهو البيت الحرام أو بيت المقدس.

3-1 دلالة اللفظ على غير معيّن:

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ أَتْلَهُمُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ مِنْ قَلْبِهِمْ أَلَى كَأَوَّاعَيْهَا قُلْ إِنَّهُ التَّشْرِيفُ وَالْمَعْرَبُ يَهْدَى مَنْ يَشَاءُ إِلَى مِرْبٍ مَشْتَقِيمٍ﴾⁽²⁾، فمن هو السّفيه الذي لم يدرك الحكمة من تحويل القبلة مهما كانت صفته؛ جاهلا أو منحرفا أو غير هذه الأحوال التي دلّ عليها لفظ (السّفيه) في لغة العرب؛ حيث ورد بعدة معان أهمها: السفه نفيض الحلم؛ قال زهير بن أبي سلمى (ت 13 ق هـ)⁽³⁾ (من الطويل):

وإن سفاة الشيخ لا حليم بعدة وإن الفتى بعد السفاة يحلّم⁽⁴⁾

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 1/ 296

(2) البقرة: 142

(3) هو زهير بن أبي سلمى بن ربيعة بن رباح المزني من مضر، حكيم الشعراء في الجاهلية المتوفى 13 ق هـ، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 1/ 63، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 137.

(4) ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: أحمد طلعة، ص 74، ط 2، 1970، دار القاموس الحديث، بيروت، لبنان.

السفه يعني الحركة قال ذو الرمة (من الطويل):

جَرَيْنَ كَمَا اهْتَزَّتْ رِمَاحٌ نَسَفَتْ
أَعَالِيَهَا مَرُّ الرِّيحِ التَّوَامِيمِ⁽¹⁾

السفه يعني الطيش؛ قال النابغة الذبياني (من البسيط):

إِخْدَى بِلِيٍّ، وَمَا هَامَ الْفُؤَادُ بِهَا،
إِلَّا السَّفَاةَ، وَإِلَّا ذَنْبَرَةٌ حُلْمًا⁽²⁾

السفه يعني الخفة؛ قال ذو الرمة (من الطويل):

وَأَبْضُ مَوْشَى الْقَمِيصِ نَصَبْتُهُ
عَلَى جَنْبِ مِقْلَاتِ سَفِيهِ جَدِيلُهَا⁽³⁾

السفه يعني حمل الغير على الخطأ؛ قال النابغة الذبياني (من البسيط):

إِنَّ الْحَمُولَ الَّتِي رَاحَتِ مُهَجَّرَةً،
يَتَّبَعْنَ كُلَّ سَفِيهِ الرَّأْيِ، وَمِغْيَارِ⁽⁴⁾

السفه يدل على خفة وسخافة؛ قال كعب بن زهير (من المتقارب):

فَلَمَّا رَأَيْتُ بَأْنَ الْبُكَاءِ
سَفَاةَ لَدَى دِمْنٍ قَدْ بَلِيَّا⁽⁵⁾

السفه يعني الجهل؛ قال الشافعي (من الطويل):

يُخَاطِبُنِي السُّفِيَّةُ بِكُلِّ قُبْحٍ
فَأُكْرَهُ أَنْ أَكُونَ لَهُ مُجِيبًا

(1) ديوان ذي الرمة ص 754

(2) ديوان النابغة الذبياني ص 101

(3) ديوان ذي الرمة ص 922

(4) ديوان النابغة الذبياني ص 48

(5) ديوان كعب بن زهير ص 90

يَزِيدُ سَفَاهَةً فَازِيدُ حِلْمًا كَفُودِ زَادَةَ الْإِحْرَاقِ طَيْبًا⁽¹⁾

فما تَضَمَّتْهُ المعاجم اللُّغوية من معان لهذا اللَّفْظِ⁽²⁾ لم تشر صراحة إلى معتقد كاليهودية مثلاً، والتي أشار إليها بعض المفسرين الذين اختلفوا فيمن خُصَّ بالوصف به بناء على بعض المعاني التي أشرنا إليها آنفاً:

رأى بعض المفسرين أنَّ المقصود بالسفهاء في هذه الآية هم اليهود؛ وذلك لأنهم كانوا يتأسون بموافقة الرسول ﷺ لهم في القبلة، وكانوا يظنون أنَّ موافقته لهم في القبلة ربَّما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية، فلما تحوَّلَ عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آباءه، واشتاق إلى دينه، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة، فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية.

ورأى بعضهم أنَّ المقصود بالسفهاء مشركو العرب، وذلك لأنه عليه الصلوة والسلام كان متوجَّهاً إلى بيت المقدس حين كان بمكة، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك، فلما جاء إلى المدينة وتحوَّلَ إلى الكعبة قالوا: أباي إلا الرجوع إلى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به.

في حين رأى فريق آخر أنَّ المقصود بالسفهاء المنافقون، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا تمييز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة إليها، فكان هذا التحويل مجرد عبث وعمل بالرأي والشهوة، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لأنَّ هذا الاسم مختصَّ بهم؛ قال تعالى:

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾.

وهناك فريق رابع خالف برأيه من سبقوه وأتى بمعنى إضافي للفظ السفهاء في الآية؛ حيث رأى بأنه يدخل فيه الكل، لأنَّ لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام ويدلَّ على ذلك قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سُوِّهُ نَفْسُهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَكَانَ الصَّالِحِينَ﴾⁽⁴⁾، فوجب أن يتناول الكل⁽⁵⁾، والمقصود بالكلِّ هنا كلٌّ من عادي الشريعة هوى في نفسه؛ أي أنَّ عقله لم يجد مسوغاً لحكم ما

(1) ديوان الشافعي (محمد بن إدريس)، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ص 78، ط 1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(2) ينظر معاني لفظ (سفيه) في: المقاييس في اللُّغة: ابن فارس 3/79 والصَّحاح: الجوهري 5/788 ولسان العرب: ابن منظور 7/1074.

(3) البقرة 13

(4) البقرة 130

(5) ينظر الكشاف: الزمخشري 1/317 ومفاتيح الغيب: الرازي 2/79-80.

ارتضاه الشارع الحكيم، كتحويل القبلة التي لم يكن المقصود منها تحديد بيت دون آخر، وإنما القصد بذل خالص النية للخالق سبحانه وتعالى، حتى ولو لم تكن هناك وجهة حسية يراها المتعبد ويشعر نحوها بالتقديس.

3-2 دلالة هود الضمير وأثرها في تحديد المعنى:

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيْنَ عَقْبَيْهِ﴾⁽¹⁾. توشحت الألفاظ في هذه الآية بمعان تتنوع بحسب دلالة مقتضاها في السياق الذي فهمه بعض المفسرين ولم يفهمه غيرهم، بداية من الفعل (جعل) وأكثر منه الضمير المتصل الذي يشير إلى القبلة، لكن أي قبلة من القبلتين عناها سبحانه وتعالى في هذه الآية، إذا لم يكن لها أي الآية حيز ترتيب يضبط سبب نزولها مقارنة مع الآيات التي سبقت، أما قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا﴾ يشير فيه لفظ (جعل) إلى عدة معان يمكن أن يمتثلها السياق، لكن ليست هي التي جمعها المعاجم اللغوية التي أطلقت العنان لمعاني هذا اللفظ حتى تعددت وكثرت، ويمكن أن تزيد على ما سنشير إليها، فمعنى (جعل) في المعاجم العربية تخرج إلى المعاني الآتية:

جعل بمعنى صنع، ومنه قول الفرزدق (من الطويل):

جَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَابَ مُجَاشِعٍ وَبَابَ الْجَيْمِيَّاءِ عَزِيزاً مَرَاوِئَهُ
وَمَا فِيهِمَا إِلَّا سَيْضِيحُ جَارِهِ تَطَّلَعُ فِي جَرِّ السَّمَاءِ سَلَالِمُهُ⁽²⁾

جعل بمعنى صيرّ وسمي؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾⁽³⁾، وأكثر ما يتشرب الفعل (جعل) معناه الملازم له وهو (صير) في هذا النص وغيره، فهو يعني:

جعل بمعنى وضع؛ قال الأعشى (من الطويل):

وَمَا جَعَلَ الرَّحْمَنُ يَتِّكَ فِي الْعُلَى بِاجْتِيَادِ فَرْبِي الصَّفَا وَالْمَحْرَمِ⁽⁴⁾

(1) البقرة 143

(2) ديوان الفرزدق ص 235

(3) مريم 30

(4) ديوان الأعشى ص 180

جعل بمعنى عمل؛ ومنه قول كثير عزة (من الطويل):

وَسَمَى إِلَيَّ بِصَرْمٍ حَزَّةً نَسْوَةً جَعَلَ الْمَلِيكَ خُدُودَهُنَّ نِعَالَهَا⁽¹⁾

جعل بمعنى ظن؛ يقول الطرماح (من الوافر):

وَتَرَضَهُمْ أَنَّهُمْ أَفْرَافٌ بِكَبِيرٍ وَمَنْ جَعَلَ الْقَوَادِمَ كَالْحَوَافِي⁽²⁾

جعل بمعنى أخذ، قال أعشى قيس (من الكامل):

لَسْنَا كَمَنْ جَعَلْتَ إِيَادَ دَارِمًا تَكْرِيهًا تَمْنَعُ حَبَّهَا أَنْ يُحْصَدًا⁽³⁾

أي اتخذت.

جعل بمعنى هيا؛ ومنه قول جميل بن معمر (ت 82 هـ)⁽⁴⁾ (من الطويل):

لَقَدْ جَعَلَ اللَّيْلُ الْقَصِيرُ لَنَا بِكُمْ، عَلِيٍّ، لِرُوعَاتِ الْمَوَى، يَتَطَاوَلُ⁽⁵⁾

جعل بمعنى خلق؛ قال أمية بن أبي الصلت (ت 5هـ)⁽⁶⁾ (من الخفيف):

جَعَلَ اللَّهُ جِيْدَهُ مِنْ لِحَاسٍ إِذَا رَأَهُ زَوْلًا مِمَّنْ الْأَزْوَالِ⁽⁷⁾

(1) ديوان كثير عزة ص 153

(2) ديوان الطرماح ص 195

(3) ديوان أعشى قيس ص 154

(4) هو جميل بن عبد الله بن معمر المدني القضاعي، أبو عمرو، شاعر من عشاق العرب، وهو من شعراء الطبقة السادسة،

المتوفى 82 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجهمي 2/ 669، والشعر والشعراء: ابن قتيبة ص 425.

(5) ديوان جميل بن معمر، تحقيق: إميل بديع يقوب، ص 82، ط 1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(6) هو أمية بن أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي، وهو من المخضرمين، المتوفى 5 هـ ينظر ترجمته: طبقات فحول

الشعراء: ابن سلام الجهمي 1/ 262. والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 450.

(7) ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع: بشر يموت، ص 62، ط 1، 1934 م، بيروت، لبنان

جعل بمعنى بين؛ ومنه قال تعالى: ﴿جَعَلْتَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (1)
 جعل بمعنى بذل؛ قال أمية بن أبي الصلت (من الخفيف):

أرسل الله عند ذاك هذاباً جعل الأرض سفلاً أعلاماً (2)

جعل بمعنى رأى؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ شُرَكَاءَ لِمَنْ خَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَيْنَ وَبَيْنَ يَمِينِهِمْ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ سَبِيحَتَهُمْ وَيَسْوَدُّونَ﴾ (3)

جعل بمعنى شرع؛ كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَيِّنَةٍ وَلَا مَسْجُودٍ وَلَا مَكْنُوتٍ وَلَا حَاجِرٍ وَلَا يَتَّقُونَ عَلَى اللَّهِ الذُّكُورَ الْأَكْثَرُ لَا يَقُولُونَ﴾ (4)، أي ما شرعها ولا جعلها ديناً، وكقولنا: جعل الله الصلوات المفروضات خمناً (5). واحتمال ورود هذه المعاني وغيرها (6) في النثر أيسر من الشعر لغياب قرائن أوضح تحدد القصد مما أراده الشاعر فعلاً.

أما نص الآية فلا يكاد يتعد عن معنيين واضحين في الظاهر، وهما: التصيير والتشريع؛ فقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ أي وما صيرنا القبلة التي كنت عليها إلى قبلة أخرى، فالتصيير هنا بمعنى التغيير نظراً لوجود حركية التضمين بين الأفعال، وهناك من رأى أن (جعل) هنا بمعنى شرع لينفي بذلك حقيقة أن آية تشريع القبلة لم تكن باختيار النبي ﷺ، وإنما كانت وحياً من الله عن سابق علم من لدنه، ولكل معنى مقصد في الدلالة على مرجعية الضمير فيما بعد، لأن قوله: ﴿الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ يحتمل أن يعود الضمير على إحدى القبلتين؛ إما البيت الحرام وإما بيت المقدس، قال محمد الطاهر بن عاشور: (والجعل هنا جعل التشريع، بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبلة).

(1) الزخرف 3

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 87

(3) الأنعام 100

(4) المائدة 103

(5) ينظر هذه المعاني العين: الخليل 1/229 وختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، إعداده وتقديم: محمد حلاق، ص 74، ط 1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. واللسان: ابن منظور 6/221 والقاموس المحيط: الفيروز آبادي 3/476

(6) ومن المعاني التي يفيدها لفظ (جعل) وتقر علينا الحصول على شاهد يقف دليلاً على ورودها في كلام العرب شعراً ونثراً (أقبل ونسب أي نسبة إلى أهل عشيرة ما).

ولذلك فَيُجْعَلُ جَعَلَ هنا متعدّاً إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة، فيكون المراد بيت المقدس، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لحكاية كلام المردود عليهم حين قالوا: ﴿مَا وَاللَّهِ عَنْ قِبَلِهِمْ أَنِّي كَأَنَّا عَلَيْهَا﴾ الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَتَّقَمَّ﴾ أي ما جعلنا تلك قبلة مع إرادة نسخها فالزمنانكها زمناً إلا لنعلم⁽¹⁾.

والضمير في شبه الجملة يمكن أن يحتل معنى آخر يرجع إليه بحسب قوة الفعل (جعل)؛ حيث تكون شبه الجملة مفعولاً ثانياً له، لكي يدلّ على أنّ حقيقة تبديل القبلة كان أوّل ما كان فتنة للذين اعتقدوا أنّ توجه النبي ﷺ إلى الكعبة كان في الأصل مسابرة لعبادتهم ولغرض تأليف قلوبهم، وهم الذين كانوا يعبدون أصناماً منصوبة بجوار البيت الحرام، فلما انصرف ﷺ إلى بيت المقدس لما حلّ بالمدينة كان لهم أشدّ بلاء، ووقع عليهم الخبرُ الصّاعقة التي أذهلت عقولهم، فأيقنوا حينئذ أنّه ﷺ يمّاري كلّ قبيلة بما تعتقد، فهو قد تحلّى عن قبلة العرب القديمة لأنه جاور اليهود في المدينة، فأحدث ذلك التغيير في وجهته من قبلتهم إلى قبلة اليهود أثراً في أنفسهم، وفُتِنوا فيما اعتنقوا من دين جديد أرادوه لأنفسهم رغبة في عدم مخالفة من ارتضى قبلتهم للعبادة أوّل مرة⁽²⁾، ولكي يكشف سبحانه زيف اعتقادهم ونفاقهم غير وجهه القبلة مرةً أولى ليُمخّص المنافقين من العرب، ثمّ غيرَها ثانياً ليختبر أولئك الذين اعتنقوا الدين الإسلامي من اليهود الذين ظنّوا أنّ دين محمد ﷺ قد وافق شريعتهم، فكان بذلك هذا الاختبار بمثابة غريزة للطرفين حتّى إذا عاد النبي ﷺ إلى الكعبة في وجهته عند العبادة لم يبق معه إلاّ الذين أرادوا وجه الله خالصاً عند تعبدهم، حتّى ولو لم يكن ثمة معلم محسوس بعينه يُتوجّه إليه، فتمام هذا النصّ يؤكد هذه الحقيقة حينما قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِلَيْتِنَاكُمْ إِنَّكَ اللَّهُ غَلِيظُ الْعِقَابِ﴾⁽³⁾؛ فالشافعي يرى أنّ الآية تشير إلى ضمان الحقّ أولئك الذين أتجهوا لعبادتهم إلى بيت المقدس وماتوا وهم على تلك القبلة⁽⁴⁾، فالله سبحانه وتعالى ما كان ليغمطهم حقهم ومجاهدتهم في الصبر على التوجّه إلى بيت المقدس زمن توجّههم أحياء، لأنهم بذلك قصدوا وجهه ولم يبتغوا بفعلهم ولا نياتهم حقيقة البيت نفسه، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِلَيْتِنَاكُمْ﴾، فالإيمان هنا عند بعض الفقهاء مقصود به الصلاة عينها، فكيف فهم هذا المعنى ولم يعمّم على إطلاقه في أن يكون الإيمان هو التصديق بحقيقة التشريع نفسه المتضمّن للصلاة المتوجّه بها إلى بيت المقدس، فتكون الصلاة خصوصاً من عموم ولا يكون العكس، بأن يكون الإيمان هو الخصوص الذي أخذ من عموم الصلاة؟ إلاّ إذا التفت

(1) التحرير والتوير: محمد الطاهر بن عاشور 223

(2) مفاتيح الغيب: الرازي 89/2

(3) البقرة 143

(4) احكام القرآن: الشافعي 47

الفقهاء إلى المعنى اللغوي الذي نفذوا من خلاله إلى معنى الصلاة، مع ربط كل ذلك بسوابق الآية ولو اهتموا؛ جاء في القاموس المحيط: (والإيمان: الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة) ⁽¹⁾ فهذا المعنى اللغوي الذي هو في حقيقته معنى شرعياً أتى موافقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ ⁽²⁾، فالأمانة هنا مجموع الفرائض التكليفية التي أنيطت بالإنسان لكي يعمل بها، وهي بمثابة الأمانة حين أدائها والحفاظ عليها وأعظمها شعيرة الصلاة، فهي أعظم الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده، فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة ⁽³⁾.

4- العجاج في شأن اتباع القبلة عند تعويلها؛

4-1 بيان حقيقة أهل الكتاب في اتباع القبلة عند تحويلها:

قال تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ ﴾ ⁽⁴⁾: كثيراً ما يعبر المولى عز وجل في كتابه الكريم عن طائفتي اليهود والنصارى بعبارة (أهل الكتاب)، لأنهما أتبعوا شريعتين لكل منهما كتاب مخصوص هما: التوراة والإنجيل، وكان علّ الخلاف في فهم هذه العبارة هل هي على إطلاقها تجمع الأمتين عوامهم وعلماؤهم، أم أنها تخصّ علماؤهم فحسب؟ لكن المعنى هنا يمكن أن يجرّ إلى انسحاب الحكم على جميع الأمة، فإذا ما أقرّ علماؤها أمراً في أمر الشرع لاشك أن عوامهم سيتبعونهم ويقتفون أثرهم، فالحقيقة التي أوضحتها الآية هي أن أهل الكتاب ما كان لهم ليتخلّوا عن قبلتهم، وهنا المقصود شرعتهم ودينهم، حتّى ولو أتبع النبي ﷺ قبلتهم أي بيت المقدس على أنه يحافظ على دينه، كما كان عليه الشأن عند هجرته إلى المدينة، لكن هذه الوجهة التي اختارها النبي ﷺ في المدينة أوحى إلى اليهود بأنه سيصير إلى ملتهم، ولم يكن لهم سابق نية أن يتبعوه على ملته، وإن كان بعضهم قد تظاهر باتباعه لأنّ عمل القبلة واحد، فلما تغيرت القبلة إلى الكعبة تبين لهم أن الدين الجديد ما كان ليطاوعهم في أهوائهم، وإنما حقيقة هذا الدين أن يتوجه العابد بعبادته إلى وجهه سبحانه وتعالى متى أراد منه ذلك. فكان لفظ الآية دليلاً عاماً على كلّ حجة وبرهان ومعجزة يمكن أن تصرفهم عن اعتقادهم الأول إلى الاعتقاد الجديد، لكن ذلك كان في عرفهم محالاً نظراً لنشبتهم بما اعتقدوه أولاً وأهم على الحقّ ثانياً، لذا كان التباين في مفهوم القبليتين

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 4/ 178

(2) الأحزاب 72

(3) مفاتيح الغيب: الرازي 2/ 93

(4) البقرة 145

في الآية؛ فلفظ القبلة الأولى يدلّ على الشريعة و المنهج، ولفظ القبلة الثاني يدلّ على الكعبة عينها، لأنها هي التي كانت محلّ اختبار لأهل الكتاب و المنافقين حينما تحوّل إليها النبي ﷺ بأمر من الله عزّ وجلّ.

فقد بيّن سبحانه و تعالى أنّ مجارة اليهود للنبي ﷺ في استقبال بيت المقدس لم تكن الغاية منها قبولهم لشريعته، وإنما مبتغاهم هو أن يتحوّل هو عن دينه، وهذا هو شأن قومه حينما كان في مكّة يتّجه في عبادته إلى الكعبة؛ حيث كان ذلك عزاء لهم في أنّه لم يرض بقبلتهم بديلا، فظهر بذلك و مبيض وحدة بينهم و بينه في اتّخاذ القبلة وجهة عند العبادة، فما أكّده الآية ينفي تلك المزاعم التي أظهرها اليهود و غيرهم من أنّ اتّباع القبلة لم يكن على الحقيقة و إنما على المداينة و المرواغة، و دليل ذلك النفي القاطع في قوله: ﴿وَمَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾، فهذه إجابة عمّن افترضوا أنّ النبي ﷺ سائر العرب في المرّة الأولى تأليفا لقلوبهم، و كذلك كان دأبه مع اليهود حينما هاجر إلى المدينة، فكيف يكون حاله ﷺ حينما حوّل إلى الكعبة هذه الوجهة التي لم تكن إرضاء لأي طرف، بل إنّما لأشروع بفصل به سبحانه و تعالى بين الطوائف التي اختلفت فيه.

أما قوله ﴿وَمَا أَنْتَ بِتَبِيعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ في معناه أربعة أقوال؛ أحدها: أنّه رفض لتجويز النسخ و بيان أنّ هذه القبلة لا تنسخ، و ثانيها: أنّه على وجه المقابلة لقوله: ﴿وَمَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ كما يقال: ما هم بتاركي إنكار الحق و ما أنت بتارك الاعتراف به، فيكون الذي جرّ الكلام الثاني هو التقابل للكلام الأوّل، و ثالثها: إنّ المراد ليس يمكنك استصلاحهم باتّباع قبلتهم لاختلاف وجهتهم، لأنّ النصراري تتوجّه إلى جهة المشرق الموضع الذي ولد فيه عيسى ﷺ و اليهود إلى البيت المقدس، فبيّن الله سبحانه أنّ إرضاء الفريقين محال، و رابعها: أنّ المراد حسم أطماع أهل الكتاب من اليهود، إذ كانوا طمعوا في ذلك و ظنّوا أنّه يرجع إلى الصلّاة إلى بيت المقدس⁽¹⁾. و قال الألوسي (1270هـ)⁽²⁾ في تفسير هذه الآية: (أي لا يكون ذلك منك و محال أن يكون، فالجملة خبرية لفظا و معنى سيقّت لتأكيد أحقيّة أمر القبلة كلّ التأكيد و قطع تمني أهل الكتاب، فإنّهم قالوا: يا محمد عدّ إلى قبلتنا و نؤمن بك و نتبعك مخادعة منهم لعنهم الله تعالى، و فيها إشارة إلى أنّ هذه القبلة لا تصير منسوخة أبدا، و قيل إنّها خبرية لفظا إنشائية معنى و معناها النهي، أي لا تتبّع قبلتهم؛ أي داوم على عدم اتّباعها، و أفرد القبلة و إن كانت مثناة إذ لليهود قبلة و للنصارى قبلة، لأنّهما اشتركتا في كونهما باطلتين، فصار الاثنان واحدا من حيث البطلان، و حسن ذلك المقابلة لأنّ قبله: ﴿وَمَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾، و قد

(1) مجمع البيان: الطبرسي 1/ 293

(2) هو أبو الشاه شهاب الدين السيّد محمود أفندي الألوسي البغدادي، المتوفى 1270هـ من آثاره: (حاشيته على فطر التّدّي)، (روح المعاني)، (الفوائد السنّيّة)؛ ينظر ترجمته: الأعلام: خير الدين الزركلي 7/ 76، و التفسير و المفسرون: عمّد حسين الذهبي 1/ 230.

يقال: إن الأفراد بناء على أن قبلة الطائفتين الحقّة في الأصل بيت المقدس وعيسى عليه السلام لم يصلّ جهة الشرق حتى رفع⁽¹⁾.

4-2 خلاف أهل الكتاب في حقيقة القبلة:

قال تعالى: ﴿وَمَا بَعَثْنَاهُمْ بِشَيْءٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَكَيْنَ أَتَّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَدْمَا جَاءَكَ مِنْ أَلِيمٍ إِنَّكَ إِذَا لَئِنَ الظَّالِمِينَ﴾⁽²⁾، كشف هذا النصّ عن التباين في الرأي بين الطائفتين اليهود والنصارى في قضية القبلة نفسها، سواء كانت هذه القبلة معلما ثابتا بعينه كالبيت الحرام أو بيت المقدس أم كانت شرعية، فهم من جهة ظاهر حجاجهم مع النبي ﷺ ينشدون الوحدة في الموقف، ومن جهة أخرى لا تجد لهم متفقا في القول إذا ما تناظر الرأي بالنسبة لكليهما؛ فديانة هؤلاء اليهودية وديانة أولئك النصرانية، مما يعني أن قبلتهم المحسوسة بوصفها عينا من الأعيان المادية إما بيت المقدس بالنسبة لليهود أو مكانا مقدّسا في الشرق أين ولد المسيح عليه السلام، فكيف يمكن أن يجتمع رأيهم على مناشزة النبي ﷺ في اتباع قبلة أهل الكتاب وهي في الأصل شتات بين قبلتين؟ فإذا ما افترضنا جنوحه إلى أحد الرأيين فسيكون حتما بين موقفين متعارضين في الواجهة عند العبادة شرقا وغربا، ذكر الرزاي: (أن قوله تعالى: ﴿وَمَا بَعَثْنَاهُمْ بِشَيْءٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال، أما الحال فمن وجوه الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاءهم بائعها. الثاني: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة، فكيف يدعونك إلى ترك قبلك مع أنهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أن هذا إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب، لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أن قوله: ﴿وَمَا بَعَثْنَاهُمْ بِشَيْءٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر، لكن ذلك إن وقع سيفضي إلى الخلاف، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علماتهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبلة الآخر فالخلاف غير لازم، وإن حملناه على الكلّ قلنا إنه عامّ دخله التخصيص⁽³⁾. وعلى هذا يكون أصل الخلاف متجذرا بينهم لأن أصل الشريعتين واحد، فكيف انفصلت النصرانية عن اليهودية واتخذت لها قبلة غير التي كانت عليها الشريعة اليهودية التي سبقتها في الظهور.

أما قوله: ﴿وَكَيْنَ أَتَّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَمَا آتَى بِشَيْءٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ وما بينهما اعتراض. وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة والتحذير من التهاون

(1) روح المعاني: الألوسي/2/560-561

(2) البقرة/145

(3) مفاتيح الغيب: الرازي/2/109

في ذلك، بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو أتيح أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا⁽¹⁾، لكن لماذا عبّر سبحانه وتعالى بلفظ الأهواء عن شيء مدرك سلفاً؛ وهو بطلان قبلة أهل الكتاب من أصلها؟ حيث لا وجود لها، وإنما هي مزاعمهم التي زعموها بوجودها وأقرها أحبارهم ورهبانهم، والأهواء جمع هوى، وهو الحبّ البليغ بحيث يقتضي طلب حصول الشيء المحبوب، ولو بحصول ضررٍ لحصلته؛ قول ذو الرّمة (من الطويل):

نَصْرَفْ أَهْوَاءَ الْقُلُوبِ وَلَا أَرَى
نَصْرِيكَ مِنْ قَلْبِي لَغَيْرِكَ يُنْصَحُ⁽²⁾

فلذلك غلب إطلاق الهوى على حبّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل، ومن ثمّ أطلق على العشق؛ قال جميل بثينة (من الطويل):

لِإِنْ كُنْتَ قَدْ وَطَّئْتَ نَفْسًا بِجَبْهَا
فَعِنْدَ ذَوِي الْأَهْوَاءِ وَرْدٌ وَمَصْنَدٌ⁽³⁾

وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال، ومن ثمّ سمى علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء⁽⁴⁾، فالأهواء مجمع التنازع والاختلاف والافتراق، ممّا يعني أنّ أتباعها لا يغني شيئاً في إدراك الحقّ ومعرفة الصواب، قال النابغة الشيباني (من الطويل):

وَاللنَّاسِ أَهْوَاءٌ وَشَيْءٌ هُمُومُهُمْ
تَجْمَعُ أحياناً، وَحِيناً تُفَرِّقُ⁽⁵⁾

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 2/36-37

(2) ديوان ذي الرّمة ص110

(3) ديوان جميل بثينة ص27

(4) القاموس المحيط: القيروز آبادي 4/469، والتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 2/37

(5) ديوان النابغة الشيباني ص122

المبحث الثاني

أحكام المساجد

التوجّه إلى القبلة في أيّ شريعة عند أداء عبادة الصلّاة لا يعني اتّخاذها وجهة دائمة في أيّ مكان أو زمان، بل إنّ تحري القبلة موقوف على موعد زمنيّ محدّد هو وقت دخول الصلّاة أو نوافلها في أوقاتها المشروعة، كما أنّ التوجّه إلى القبلة يقتضي اختيار المكان المناسب لأداء العبادة؛ فليس كلّ مكان مؤهلاً لأن تؤدّى فيه عبادة الصلّاة، حتّى ولو كان مستقبل القبلة يحقق غرض الوجهة المنشود، فطبيعة تكوينه ومحتواه تنفي قدسية العبادة التي لا تتحرّى الوجهة فحسب، بل تشترط خصوصية المكان الذي لا بد أن يلائم قواعد مشروعية أدائها، ومن تلك الضوابط والقواعد في المشروعية اتّخاذ المكان الطاهر الذي يخلو من كلّ معوق لأداء فريضة الصلّاة، سواء أكان هذا المعوق دنساً حسيّاً كوجود النجاسة أم معنوياً كالصلّاة في أرض مغصوبة، ولقد نهى رسول الله ﷺ أن يصلّى في سبعة مواطن؛ في المزلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمّام وفي معاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله⁽¹⁾، فإن ظهرت مواطن الحرمّة في بعض هذه الأماكن لما يعترها من دنس عادة فليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر إلّا للحرمّة المعنوية كالقديس، فاستثناء أماكن بعينها عند أداء شعيرة الصلّاة يوحي بوجود المخصوص من الأماكن التي يُشرع تأدية الصلّاة فيها، وتكون اليق بمكانتها وقديسيتها نظراً لتوقّرها على شروط تسمح بأدائها وفق القواعد الفقهية المنصوص عليها، والتي استنبطت من آي الذكر الحكيم وسنة النبي ﷺ، لكن إذا كان المكان المخصوص متوقّراً وحاضراً فكان الأحرى بداهة أن يكون بيت المرء نفسه، الذي يعرف طبيعته من حيث نظائفه وقابلية جهوزيته لأداء مثل هذه العبادة، فهذا الافتراض لا يمكن قصره في شريعة الإسلام إلّا على صلاة الفدّ في ما هو مستحبّ من صلاة نوافله، وكان مقصداً اتّخاذ المخصوص من الأماكن حيناً بعينه له مميّزاته التي تجتمع فيه كلّ المواصفات المهيّأة لأجواء أداء العبادة في سكيّنة ووقار، فلو كان المرء مستغنياً بيته عند أداء العبادة عن أيّ مكان آخر لما كان من حال الشرائع الأولى وأصحاب الملل المتقدمة أن يتخذوا الصوامع والكنائس والأديرة، وهي التي تميّزت عن غيرها بأنّها مجمع العباد وليست معتزلاً لكونها محلّ عبادة جماعيّة، فكان هذا المنحى في اتّخاذ أماكن مخصوصة مرجعية للدين الإسلامي الذي تعيّن فيه المساجد بوصفها مقام العبادة المقدّس، حيث إنّه أيّ المسجد كان من أولويات النبي ﷺ حينما استقرّ به المقام في المدينة المنورة، حيث سارع إلى إقامته قبل أن يتخذ لنفسه بيتاً يسكنه، ممّا يعني أنّ فريضة الصلّاة ليست في أصلها عبادة فردية تؤدّى في أيّ مكان، بل خصوصيتها وميزتها في ما تفرّد به من جمع شمل المسلمين في مكان واحد يكون لهم دافعاً للوحدة

(1) سنن الترمذي/2/77

المعنوية عند أداء هذه الشعيرة، فيوفر لهم وحدة الجهة من جهة هذا عند الفعل. ووجهة المقصد من جهة أخرى عند إخلاص النية، فكيف تم تشريع الأحكام الفقهية للمسجد انطلاقاً من استنباطها عند قراءة نصوص الذكر الحكيم وأحاديث النبي ﷺ؟ ولم تعدت آراء الفقهاء في الحكم الواحد الذي استشفوا دلالاته الشرعية من لغة هذه النصوص الثقيلة؟.

1 - مشروعية اتخاذ المسجد للعبادة :

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾⁽¹⁾: أحال نص الآية على متعدد غير محصور في الدلالة على مكان معين حينما قال سبحانه وتعالى: ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، فكان ذلك موجبا لاحتمال عدة معان بدءا بتعدد المساجد المعروفة نفسها، وانتهاء بما تدل عليه كلمة (مساجد) أفرادا وجمعا؛ فالمساجد في اللغة جمع مسجد؛ قال الأزهري: (والأرض: مَسَاجِدُ، واحدها: مَسْجِدٌ. والمَسْجِدُ: اسمٌ جامعٌ حيثُ يُسْجَدُ عليه، وفيه، وحيثُ لا يُسْجَدُ بعد أن يكون اتُّخِذَ لذلك، فأما المَسْجِدُ مِنَ الأَرْضِ فمَوْضِعُ السُّجُودِ نفسه. وعن ابن الأعرابي أنه قال: مَسْجِدٌ بفتح الجيم: مِحْرَابٌ البيوت، ومُصَلَّى الجماعات: مَسْجِدٌ بكسر الجيم، والمَسَاجِدُ: جَمْعُهَا.

والمَسَاجِدُ أيضاً: الأَرَابُ التي يُسْجَدُ عليها)⁽²⁾. وجاء في الصحاح ما نصه: (والمَسْجِدُ والمَسْجِدُ: واحد المساجد. قال الفراء: كل ما كان على فَعْلٍ يَفْعَلُ مثل دَخَلَ يَدْخُلُ فالدَّخَلُ منه بالفتح، اسماً كان أو مصدرًا، ولا يقع فيه الفرق، مثل دَخَلَ مَدْخَلًا، وهذا مَدْخَلُهُ، إلا أحرَفًا من الأسماء ألزموها كسر العين. من ذلك: المسجِدُ، والمَطْلَعُ، والمُعْرَبُ، والمَشْرِيقُ، والمَسْقِطُ، والمَفْرِقُ، والمَجْزِرُ، والمَسْكِنُ، والمَرْفِقُ من رَفَقَ يَرْفِقُ، والمُنْتَبِثُ والمُنْتَسِكُ من نَسَكَ يَنْسِكُ. فجعلوا الكسر علامة للاسم، وربما فتحة بعض العرب في الاسم. قد روي مَسْكِنٌ ومَسْكَنٌ، وسمعتنا: المَسْجِدُ والمَسْجِدُ، والمَطْلَعُ والمَطْلَعُ. قال: والفتح في كلّه جائز وإن لم نَسْمَعَهُ)⁽³⁾.

لذا إذا كان المسجِدُ بالفتح معنى لغويا شائعا لموضع السجود الشرعي أو غيره، لأن ظاهرة السجود كانت متفشية بوصفها رمزا لإعلان الولاء أو التحيّة، كان لا بد أن يعين مفعولها من فعلها وهو اسم مكان، أما المسجِدُ بالكسر فهو في ظاهره دلالة شرعية لم يتحقّق له هذا المفهوم إلا بوجود عبادة الصلاة التي تعني الخنوع والخضوع والتذلل، ومن ثمّ ملازمة الأرض بأعضاء مخصوصة أطلق عليها في اللغة وصف المساجد

(1) الأعراف 29

(2) تهذيب اللغة: الأزهري 569 / 10

(3) الصحاح: الجوهري 421 / 2

كذلك، وهذه الإيجاءات الشرعية هي التي أمكنت من وجود المكان المخصوص الذي تؤدَّى فيه العبادة على أنه مأخوذ من السجود مخالفاً للصيغة الصرفية التي تأتي على وزن الفعل (سجد)، فالمكان هو المسجد ليخالف بذلك موضع السجود، ويكون سمةً على بناء كثيراً ما يلزم لفظ بيت لوجود الاستقرار فيه، غير أن المسجد بوصفه بيت عبادة لم يكن إطلاقه مستحدثاً بمجيء الإسلام، وإنما ورد اللفظ ذاته موافقاً للصيغة الصرفية على أنها بنية مكافئة؛ قال عبيد بن الأبرص (من الطويل):

وَهَل رَامَ مِنْ هَمْدِي وَذِيكَ مَكَائِةً إِلَى حَيْثُ يُفْهِمِي سَبِيلُ ذَاتِ الْمَسَاجِدِ
فَنَيْتُ وَأَفْتَنَانِي الزَّمَانَ وَأَصْنَبَحَتْ لِدَاتِي بَنُو نَعَشٍ وَزُهْرُ الْفَرَاقِدِ⁽¹⁾

فالشاعر أشار إلى مواضع من بينها ذات المساجد التي تضمنت إشارة إلى لفظ مطابق لما وظف استخدامه في الدلالة على البيت المقدس عند المسلمين، غير أن ذكره في بيت شاعر جاهلي على أنه مكان من الأمكنة لا بد أن يُفهم في تتبع الدلالة تساؤلاً مفاداً: لماذا سمي هذا المكان بذات المساجد؟ هل بنيت به بيوت للعبادة أطلق عليها الاسم نفسه، لأنها كانت موضع سجود لمن يرتادها؟ فهذه الإشارة استثناء في ذكر لفظ (المسجد) منزلاً عن البيت الحرام الذي كانت تعرفه العرب قديماً وتقدسه، وهو ما أشار إليه قيس بن الخطيم حين قال (من الكامل):

وَاللَّهُ ذِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا جُلِّلَ مِنْ يُمْتَنَى لَهَا خُوفٌ⁽²⁾

فالشاعر أقسم بالبيت الحرام وأبدل لفظ البيت بالمسجد ليكون هذا دليلاً على أن اللفظ لم يكن مستحدثاً، حتى وإن كان معناه الشرعي مختلفاً فالتباين ليس كبيراً، فكل مسجد دليل على مواضع السجود أيًا كان المقصود بهذه الحركة تحية أو تعظيماً، لهذا لم ينأ التعريف الاصطلاحي للمسجد عن التعريف اللغوي؛ حيث جاء في معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: (المسجد: بكسر الجيم وفتحها، وقيل: بالفتح: اسم لمكان السجود (أخفض القائم) وبالكسر: اسم للموضع المتخذ مسجداً. والمسجد: بيت الصلاة، والمسجدان: مسجداً مكة والمدينة المنورة، والجمع: المساجد والمسجد: واحد المساجد)⁽³⁾.

(1) ديوان عبيد بن الأبرص ص 71

(2) ديوان قيس بن الخطيم ص 111

(3) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمن عبد المنعم 278/3

أما المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ فقد اختلفوا فيه على خمسة وجوه أحدها: أن معناه توجُّهوا إلى قبلة كلِّ مسجد في الصلوة على استقامة، وثانيها: أن معناه أقيموا وجوهكم إلى الجهة التي أمركم الله بالتوجُّه إليها في صلاتكم، وهي الكعبة، والمراد بالمسجد أوقات السجود وهي أوقات الصلوة، وثالثها: أن المراد إذا أدركتكم الصلوة في المسجد فصلوا، ولا تقولوا حتى أرجع إلى مسجدي، والمراد بالمسجد موضع السجود، ورابعها: أن معناه أقصدوا المسجد في وقت كلِّ صلاة أمرًا بالجماعة. وخامسها: أن معناه اخلصوا وجوهكم لله تعالى في الطاعة، فلا تشركوا به وثنا ولا غيره⁽¹⁾.

فهذه المعاني يُمكن أن يفهم منها إجمالاً أن لفظ (المسجد) تدور دلالاته إمّا على زمن الصلوة، أو مكان أدائها بالنظر إلى معنى (عند) التي تحتمل الظرفية المكانية والزمانية إذا ما تضمنت معنى (في)⁽²⁾، والأقرب هو الوجه الأوّل كما ذهب إلى ذلك الرّازي: لأنّه الموضع الذي يمكن فيه إقامة الوجه للقبلة، فكأنه تعالى بيّن لنا أن لا نعتبر الأماكن بل نعتبر القبلة، فكان المعنى: وجَّهوا وجوهكم حيثما كنتم في الصلوة إلى الكعبة⁽³⁾.

فإنما أديت الصلاة فذلك في العرف اللغوي مسجد، الشرط في كلِّ ذلك أن يستقبل الموضع الكعبة على أيها معلم للقبلة، فإذا انصرف الدّهن إلى المعنى الثاني وهو المكان كان ذلك ضرباً من المشقة في تحرّي المسجد بوصفه المكان المخصوص، وهذا لا يتسنى على الأقلّ للمسافر وذوي الحاجات، فورود لفظ (المسجد) في الآية على هذا النحو يثبت شرعية اتخاذ المسجد بوصفه بيتاً مقدّساً يعمره الناس، كما يؤكّد حقيقة التوجُّه إلى القبلة عند كلِّ صلاة، والمساجد الأعيان لا يمكنها أن تقام دون توجُّهها إلى القبلة، فيكون الذي يرتادها للعبادة مستقبلاً القبلة تبعاً، فيحقّق بذلك غايتين؛ غاية اتخاذ المسجد للعبادة على أنّه فعل ظاهر لاستقبال القبلة، وغاية الإخلاص في التوجُّه إلى الله دون غيره، إذ لا يشتمل المسجد في العادة على أي معبود سواه سبحانه وتعالى، وذلك لا يكون إلّا بالإخلاص في مثل هذه الأماكن، فالمسجد الحرام عند العرب في الجاهلية لم يكتسب تلك المكانة والحرمة إلّا لاحتوائه على المعبود، وهي أصنامهم التي يفرّدونها بالإخلاص، وهذا المنحى في فهم لفظ (المسجد) في الآية هو الذي جعل الفقهاء والمفسّرين يختلفون في دلالاته على الإطلاق أو التقييد، وستّضح مساقط هذا الخلاف عند قراءتهم لكلّ آية فيها لفظ (المسجد) كما سيبيّن من خلال عناصر هذا البحث.

(1) جمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي 4/ 510

(2) الكشاف: الزمخشري 2/ 75

(3) مفاتيح الغيب: الرّازي 5/ 226-227

2- حرمة المسجد وقداسته :

1-2 ما احتمل فيه لفظ (المسجد) العموم والخصوص على حدّ سواء:

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهِ ﴾⁽¹⁾؛ عند قراءة هذه الآية يتعلّق الذهن بتعدّد في فهم معاني أربعة ألفاظ وهي: المنع والمساجد والسعي والخراب، فمنها ما يدلّ على مجسّد من الفعل؛ أي أن تكون الحركة مادية، ومنها ما يدلّ على أن الفعل معنوي لا يكون إلا بالإرادة، وهذا في ثلاثة ألفاظ هي المنع والسعي والخراب، أمّا (المساجد) لو لم تضاف هنا لما حصل التعيين المقصود به أماكن بعينها وإن اختلفوا فيها، لكن لا يندرج معنى الزّمن هنا كما كانت عليه الحال في الآية التي ذكرناها في العنصر (1) من هذا البحث، ويمكن أن تتنوّع دلالة كلّ لفظ من هذه الألفاظ بحسب قراءة الآية مغلفة ومنفصلة عن غيرها وذلك عند ربطها بسبب التّزول، أو أنّها تتعلّق سياقياً مع سوابق أي الدّكر الحكيم ولواحقه، فيتمّ حينئذٍ تغيير دلالة الألفاظ مجازة لمعان قد سبقت، فهي المقيّده حينئذٍ للمعنى المقصود دون غيره، أو معاني آيات لاحقة فهي المنفتحة على تعدّد الدلالات وتوّعها، لأنّ (المنع) في اللّغة يعني: الحلول بين المرء وبين إرادته؛ ومنه قول حسّان بن ثابت (من الكامل):

إِنَّا لَمَنَعُ مِنْ أَرَدْنَا مَنَعَهُ وَتَجَوَّدُ بِالْمَعْرُوفِ لِلْمَعْتَمَامِ⁽²⁾

الإمساك؛ قال الأخطل (ت 90 هـ)⁽³⁾ (من البسيط):

لَيْسُوا إِذَا طَرَدُوا يَنْمِي طَرِيدَهُمْ وَلَا تُنَالُ أَكْفُ النَّاسِ مَا مَنَعُوا⁽⁴⁾

الكفّ عن الشيء؛ قال أبو طالب (ت 3 ق. هـ)⁽⁵⁾ (من المتقارب):

(1) البقرة 114

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص 233.

(3) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو، من بني تغلب، ويكّنى أبا مالك، اشتهر في عهد بني أمية بالشام، المتوفى 90هـ، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 2/ 451، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 473.

(4) ديوان الأخطل، شرح: راجي الأسمر ص 109، ط 1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(5) هو أبو طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم من قريش، المتوفى 3 ق هـ والد عليّ، وعمّ النبي ﷺ وكافله ومربيّه ومناصره، كان من أبطال بني هاشم وروسائهم، ومن الخطباء العفلاء الأباة، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/ 233، وخزانة الأدب: البغدادي 2/ 75.

مَنْعْنَا الرِّسُولَ رَمْلًا وَمَوْلَا المَلِيكَ
يَبْغُرُ نَلَالًا لَمَعَ البُرُوقِ⁽¹⁾

تَحْجِيرُ الشَّيْءِ؛ وَمِنْهُ قَوْلُ حَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ (مِنْ الطَّوِيلِ):

خَدَّ مِنْهُمُ مَا آتَى عَفْوًا، إِذَا خَفِيبُوا،
وَلَا يَكُنْ هُمُكَ الأَمْرَ الَّذِي مَنَعُوا⁽²⁾

الصَّدِّ؛ وَمِنْهُ قَوْلُ النَّابِغَةِ الذَّيْبَانِي (مِنْ الطَّوِيلِ):

أَنْطَمَعَ فِي وَادِي القُرَى وَجَنَابِهِ،
وَقَدْ مَنَعُوا مِنْهُ جَمِيعَ المَعَاشِرِ⁽³⁾

فكما هو ملاحظ من خلال توزيع الدلالات اللفظية على ما استشهدنا به من أشعار، فإن المعاني أغلبها حسية كالصد والإمساك والتحجير والكف، وأقل منه المنع بمعناه المعنوي حينما يحول الإنسان بين إرادة غيره وبين ما ترغب فيه نفسه⁽⁴⁾، وهذا المعنى هو الذي منح المفسرين والفقهاء منفذا لفهم مغاير عند قراءتهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ. وَسَمَىٰ فِي حُرَابِهِا﴾، فالمنع في هذه الحال يكون من وجهين: أحدهما بالقهر والغلبة، والآخر بالاعتقاد والذيانة والحكم، لأن من اعتقد من جهة الذيانة المنع من ذكر الله في المساجد، فجازت أن يقال فيه قد منع مسجدا يذكر فيه اسمه، فيكون المنع ههنا معناه الحظر، كما جازت أن يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصي بأن حظرها عليهم وأوعدهم على فعلها، فلما كان اللفظ منتظما للأمرين وجب استعماله على الاحتمالين⁽⁵⁾، فالذي يمنع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه إما أن يحول بينها وبين مراتديها، أو أنه يجربها بالهدم مثلا أو بتدنيسها، وهذا المنحى الدلالي الذي أكسبته الآية للفظ (المنع) يؤكد حقيقة وجود معنيين في لفظ المنع؛ فالمنع كذلك يمكن أن يشوّه صورة المسجد بأي شكل من أشكال الذعابة المغرضة، كما أن التعصّب الديني يمكن أن يندرج ضمن مظاهر المنع عند صرف الناس بأي وسيلة عن أداء الصلاة في المساجد، لأنها مظهر من مظاهر وحدتهم واجتماعهم؛ قال أبو بكر الصديق (من الطويل):

(1) ديوان أبي طالب (عم النبي ﷺ)، تحقيق: محمد التوحي، ص 59، ط 1، 1994، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص 144

(3) ديوان النابغة الذبياني ص 75

(4) ينظر: العين: الخليل 2/ 163 المقاييس في اللّغة: ابن فارس 5/ 278 لسان العرب 5/ 313.

(5) احكام القرآن: الحصا ص 74/1

وَأَخْرَجَكُمْ مِنْ مَسْجِدِ اللَّهِ أَهْلَهُ لِيَأْتِيَ بِكُمْ فِي الْبَيْتِ مَسْجِدًا⁽¹⁾

وقد تعلق المعنى في لفظ (منع) بنظيره بتعدد المعنى عند قوله: ﴿وَسَمَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾، فالخراب هنا بساير دلالاتها معنى المنع، فمن أرادها ماديين فلا بد أن يكون مفهومها كذلك، ومن أرادها معنويين فهو فعلُ المجانسة والمماثلة فيما أراده المفسر أو الفقيه عند تحليله للفظين معا في الآية، وهناك من يقحم (السمي) لكي تكون ثلاثية الألفاظ متماشية مع معانيها تباعا، وقبل الحديث عن الاختلاف في تحديد معنى السمي والخراب انطلاقا من معنى المنع لا بد أن نوضح التباين في فهم دلالة تركيب مساجد الله؛ لأن دلالتها تغيرت عندهم إماما بقريئة سابقة أو بحدث لاحق في ترتيب الآيات، فكان لهم عونا على فهم المساجد بمعنى معين دون آخر، والمقصود هنا: أي مساجد الله منع فيها ذكره؟ فإن كانت كلها فالجمع يناسبها، وإن كانت جمعا لأعيان مختلفة بأن يكون كل مسجد مخصوص مقصودا بعينه دون غيره، فهذا هو الذي يفرع الخلاف؛ حيث ذكر المفسرون والفقهاء في معنى المساجد هنا خمسة أوجه:

أن المقصود بلفظ (المساجد) في الآية بيت المقدس؛ حيث ذكر بعضهم أن ملك التصاري⁽²⁾ غزاه فخربه وألقى فيه الجيف وحاصر أهله وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة، ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الإسلام زمن عمر.

أن المقصود بلفظ (المساجد) في الآية المسجد الحرام؛ وعليه فالآية نزلت في مشركي العرب الذين منعوا رسول الله ﷺ من الدعاء إلى الله بمكة، والجؤوه إلى الهجرة، فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام.

أن المقصود بلفظ (المساجد) في الآية مسجدا بناه الصديق في مطلع الدعوة عند داره فمنع، وكان ممن يؤذيه ولذان قريش ونساؤهم، وقيل: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا يَمَّا وَابْتَعَبْتُمْ بِذَلِكَ سَبِيلًا﴾⁽³⁾، نزلت في ذلك فمنع من الجهر لئلا يؤذى ويعرف مكان عبادته.

أن المقصود بلفظ (المساجد) في الآية المسجد الحرام لكن في مقام آخر؛ وعليه فالمراد من الآية الذين صدوا النبي ﷺ عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية⁽⁴⁾، واستشهد أصحاب هذا

(1) ديوان أبي بكر الصديق، تحقيق: محمد شراد حساني وحيدر كامل فرحان الزرقاوي، ص 26، ط 1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

(2) ذكر بعضهم أن من قام بغزو بيت المقدس وتخريبه هو مجت نصر.

(3) الإسراء 110

(4) أحكام القرآن: ابن العربي 1/ 50-51

الراي بقوله تعالى: ﴿ هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾⁽¹⁾، وبقوله: ﴿ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾⁽²⁾.

وانفرد الرازي برأي خامس هو أقرب في اعتقاده إلى رعاية النظم؛ حيث قال: (إنه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود، فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجيههم إلى الكعبة، ولعلهم سعوا أيضا في تحريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تحريبها، وسعوا أيضا في تحريب مسجد الرسول ﷺ لتلا يصلوا فيه متوجهين إلى الكعبة، فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه)⁽³⁾، وهذا التأويل في نظره أولى لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود والنصارى.

فقياس الرّازي على ما سبق هذه الآية هو الذي قيد المعنى لديه، أما من حيث حمل المعنى على آيات لاحقة في ترتيب الذكر الحكيم فقد أجراه على تعدّد كما هو موضّح في سلسلة هذه الأوجه، فإن تمّ التسليم بتعدّد المعنى في لفظ المساجد وأنها أعيان مختلفة فلماذا عبّر سبحانه وتعالى بلفظ (المساجد) وهو يريد مسجدا واحدا كما فهم أولئك المفسرون والفقهاء؟ فالزغشري يحمل وجه الجمع في هذا اللفظ الذي أريد منه الأفراد على أنه من باب مجيء الحكم عاما وإن كان السبب خاصا⁽⁴⁾. وشرف المسجد يقتضي تعظيمه بلفظ جمعه أولى من إفراده وذلك كما قلنا لشأنه ومكانته، أو أن يكون الجمع مقصودا به مواضع السجود التي تتعدّد في المسجد الواحد، فأصل اسمه بذلك (مساجد) وليس مسجدا لكثرة أماكن السجود في أي مسجد⁽⁵⁾.

فإذا كان العموم يشمل كلّ مسجد مُنع فيه الذكر فإنّ ذلك يقتضي مراعاة فهم معنى بذل قصارى الجهد في هدم المساجد وتشويه صورتها الحسية والمعنوية. وهذا تبعا لدلالة (السعي) و (الخراب) بوصفهما معنيين يدلّان على الفعل الحقيقي أو المعنوي، فالسعي في الخراب يجيل على أنّ الظاهر ماديّ محض، لكنّ هذا الإيجاء سرعان ما يتلاشى عند استحضار معنى المنع، فإذا كان معناه ماديا توافقت معه السعي والخراب، وإذا كان معنويا فهما متجاوبان معه على ذلك التحوّعا، فالسعي مثلا له عدّة معانٍ في كلام العرب أكثرها أطرادا ما يلي:

عدو ليس بشديد، قال النابغة الذبياني (من البسيط):

(1) الفتح 25

(2) الأنفال 43

(3) مفاتيح الغيب 2/ 10-11

(4) الكشاف: الزغشري 1/ 306

(5) جمع البيان: الطبرسي 1/ 242 والتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 1/ 662

قلتُ لها، وهي تُسَمَّى تحتَ لَبَّتِها لا تُحَطِّمُكَ؛ إِنَّ الْبَيْعَ قَدْ زُرِمَا⁽¹⁾

الكَسْبُ وَكُلُّ عَمَلٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ سَعَى، وَالْفِعْلُ كَالْفِعْلِ فِي التَّنْزِيلِ: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا يُتَجَرَّعُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا تَعَى﴾⁽²⁾. وَقَالَ النَّابِغَةُ الشَّيْبَانِي (مِنْ الْخَفِيفِ):

كُلُّ سَاعٍ سَعَى يُذْرِكُ شَيْئًا سَوَفَ يَأْتِي بِسَعْيِهِ ذَا الْجَلَالِ⁽³⁾

وَقَالَ الْأَخْطَلُ (مِنْ الطَّوِيلِ):

بِكُمْ أَذْرِكُ اللَّهَ الْبَرِيَّةَ، بَعْدَمَا سَعَى لَهَا فِيهَا وَهَبَ فَشَوَّمَهَا⁽⁴⁾

فَالْبَيْتُ الْأَوَّلُ فِي هَذَا الْمَعْنَى يَدُلُّ عَلَى كُلِّ مَسْعَى فِي أَبْوَابِ الْخَيْرِ، أَمَّا الثَّانِي فَهُوَ يَشِيرُ إِلَى كُلِّ مَسْعَى أَصْلُ بَدَايَتِهِ شَرٌّ وَلَا يَقُودُ إِلَّا لِمِثْلِهِ مِنَ الْجُزْءِ، أَي أَنَّ عَاقِبَتَهُ خَسْرَانٌ وَعَقُوبَةٌ. وَالسَّاعِي الَّذِي يُؤَلَّى قَبْضَ الصَّدَقَاتِ، قَالَ الشَّاعِرُ (مِنْ الْبَسِيطِ):

سَعَى عِقَالًا فَلَمْ يَتْرِكْ لَنَا سَبْدًا فَكَيْفَ لَوْ قَدْ سَعَى عَمَرُو عِقَالَيْنِ⁽⁵⁾

الاجْتِهَادُ فِي تَقْدِيمِ خِدْمَةٍ؛ قَالَ الْأَخْطَلُ (مِنْ الطَّوِيلِ):

سَعَى لِي قَوْمِي سَعَى قَوْمِ أَمْرِؤُ فَاصْنَبَحْتُ أَسْمُو لِلْعُلَى وَالْمَكَارِمِ⁽⁶⁾

(1) ديوان النابغة الذبياني ص 101

(2) طه 15

(3) ديوان النابغة الشيباني ص 148

(4) ديوان الأخطل ص 128

(5) البيت لعمر بن العلاء الكلبي، ينظر المخصص: ابن سيده، 7/134 و 105/17. ولسان العرب: ابن منظور 8/360

(6) ديوان الأخطل ص 480

والسُّعَايَةُ مَا يُسْتَسْنَعَى فِيهِ الْعَبْدُ مِنْ ثَمَنِ رَبِّتِهِ إِذَا أُغْتِقَ بَعْضُهُ، وَهُوَ أَنْ يَكْلَفَ مِنَ الْعَمَلِ مَا يُؤَدِّي عَنْ نَفْسِهِ مَا بَقِيَ. الْمَسَارَعَةُ، قَالَ زَهِيرٌ (مِنَ الطَّوِيلِ):

سَمَى بَعْدَهُمْ قَوْمٌ لَكِي يُدْرِكُوهُمْ فَلَمْ يَفْعَلُوا وَلَمْ يَلِيمُوا ⁽¹⁾ وَلَمْ يَأَلُوا

السَّمِيُّ يَكُونُ فِي الصَّلَاحِ وَيَكُونُ فِي الْفَسَادِ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأرجُلُهُمْ مِنْ جَنْبٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ⁽²⁾ وَكَانَتِ الْعَرَبُ تُسَمِّي أَصْحَابَ الْحِمَالَاتِ لِحَقْنِ الدَّمَاءِ وَإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ سَعَاءً، لَسَغِيهِمْ فِي صَلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ؛ وَمِنْهُ قَوْلُ زَهِيرٍ (مِنَ الطَّوِيلِ):

سَمَى سَاهِيًا حَنِظَ بِنِ مَرَّةٍ بَعْدَمَا تَبَزَّلَ مَا بَيْنَ الْعَشِيرَةِ بِالْذَّمِّ ⁽³⁾

مشقة الجهد في خدمة الأهل والعيال، كما قال أبو قيس بن الأسلت ⁽⁴⁾ (من السريع):

أَسَمَى عَلَيَّ جُلُّ بِنِي مَالِكٍ كُلُّ امْرِئٍ فِي شَأْنِهِ سَاهِي ⁽⁵⁾

وقال النابغة الذبياني (من الطويل):

أَيُّ أَهْلِكَ مِنْهُ جِيَاءٌ وَنِعْمَةٌ؛ وَرُبَّ امْرِئٍ يَسْعَى لِأَخْرَاقِهِ ⁽⁶⁾

(1) ديوان زهير ص 58

(2) المائدة 33

(3) ديوان زهير ص 14

(4) هو قيس بن الأسلت من بني عمرو بن عوف، واسمه عامر بن جشم بن وائل بن زيد بن قيس بن عمارة بن مرة بن مالك بن الأوس بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر، وهو شاعر من شعراء الجاهلية، وكانت الأوس قد أسندت إليه حربها، وجعلته رئيسا عليها، فكفى وساد وأسلم ابنه عقبه واستشهد يوم القادسية، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/215، والأغاني: الأصفهاني 17/121.

(5) ديوان أبي قيس بن الأسلت الأوسي الجاهلي، دراسة وجمع وتحقيق: حسن محمد باجودة، ص 78، دط، دت، دار التراث، القاهرة، مصر.

(6) ديوان النابغة ص 46

الوشاية؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أَقُولُ لِوَأَشْرِ سَأَلْتِي وَهَوَّ شَامِتِ
سَعَى يَيْتُنَا بِصُرْمٍ جِينًا وَأَجْلَبَا⁽¹⁾

سعت الأمة طلبت البغاء؛ ومنه حديث: (لا مساعاة في الإسلام من ساعى في الجاهلية فقد الحقه بعصيته ومن ادعى ولدا رشده لم يرث ولم يرث) ⁽²⁾، قال الأعشى (من الطويل):

وَمِثْلِكَ خَوْذِ بَادِنٍ قَدْ طَلَبْتَهَا
وَمَاعَيْتُ مَغْصِيئًا إِلَيْهَا وَشَائَهَا⁽³⁾

نقد تحدت دلالة اللفظ في مادة (سعى) انطلاقاً من كيفية توظيفها في سياقات مختلفة، فهي تتنوع بتنوع المقام والمقال، وهذه المعاني على تباينها⁽⁴⁾ في شعر العرب تُسهم في منح دلالة إيحائية على شكل من أشكال السعي الذي يكون مقصده خراب المساجد، فإن لم يكن السعي على حقيقته في بذل كل جهد لخراب المساجد فهو لا ينفك أن يكون مسارعة في خرابها أو وشاية لأهل الشر بأن يعملوا على تشويه صورتها، وكل وجه من هذه المعاني له حقيقة في الواقع عبر المراحل التاريخية في الحد من نشاط المسجد ورسالته، بما في ذلك أولئك الذين هم من أهله، فهم يسعون من طريق خفي في خرابه بأقوالهم أو أفعالهم، وهذا ما وضحته معاني التخريب، فهي إمّا:

التلثم والشق؛ قال حسّان (من البسيط):

إِنْ تُنْسِرِ دَارَ ابْنِ أَرْوَى مِنْهُ خَالِيَةً،
بَابٌ صَرِيحٌ وَبَابٌ مُخْرَقٌ، خَرِبُ⁽⁵⁾

أو التثقب؛ قال الأخطل (من الطويل):

مَا جِلْعُ سَوْءِ خَرِبِ النُّوسِ أَصْلَهُ
لَمَا هَمَّتْهُ وَأَتَلَّ بِمُطِيقِي⁽⁶⁾

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 36

(2) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري 4/380

(3) ديوان الأعشى ص 133

(4) ينظر تفصيل هذه المعاني: العين: الخليل بن أحمد 2/202، والصحاح: الجوهري 5/1896، واللسان: ابن منظور 8/358

(5) ديوان حسّان بن ثابت ص 16

(6) ديوان الأخطل ص 343

وإما بمعناه الحقيقي وهو ضد العمران؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح)

يَا طُورَ لَيْلِي وَأَبَ لِي طُوبَى لَمَّا تَدَكَّرْتُ مَنْزِلَ الْخُرُوبِ⁽¹⁾

وإما الهدم؛ قال الراعي النميري (من الكامل):

وَدِيَارَ مَلِكٍ خَرَّبَتْهَا فِتْنَةٌ وَمُشِيداً فِيهِ الْعَمَامُ ظَلِيلاً⁽²⁾

وهناك معنى إضافي للتخريب وهو السرقة وإن لم نعثر له على شاهد، لأنه ليس معنى مطابقاً للفظ تماماً كما عليه الحال في المعاني السابقة، فعند إسقاط هذه المعاني⁽³⁾ على واقع حقيقة الاستخدام نلاحظ أنها سلوكيات مختلفة لعمل واحد، أدناه إحداث ثقب وأعلاه الهدم بأن يجعل المسجد خراباً تكون مرتعا للغربان واليوم. فأي معنى يوافق معنى من معاني الخراب إلا وكان له الأثر السلبي في النيل من المسجد وحرمة وقداسته، فيكون على ذلك مدار الحكم الفقهي بحسب نوعية السلوك المتبدل في حق المسجد، بحيث يتوزع الحكم بحسب قيمة المعنى ودرجة الفعل.

2-2 ما تعلق بحكم المشركين في شأن المساجد:

قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَقْرَأُوا مِنِّي أَحَدًا وَلَا يُسَلِّطُوا عَلَيْهِمْ وَلَا كَيْفَ يُعْلَمُونَ ﴾⁽⁴⁾: تضمنت الآية مفردات هي الأساس الذي عليه مدار الحكم، وأول تلك المفردات الشرك الذي منحه المعاجم اللغوية المعنى الآتي: (والشركة: مخالطة الشركيين واشتركتنا بمعنى تشاركنا وجمع شريك: شركاء وأشراك)⁽⁵⁾. قال ليبد (من الوافر):

تَطِيرُ عِدَائِدُ الْأَشْرَاكِ شَفْعاً وَوِثْرُأُ وَالزُّعَامَةُ لِلْعُلَامِ⁽⁶⁾

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 58

(2) ديوان الراعي النميري ص 198

(3) المقاييس في اللغة: ابن فارس / 174 / الصحاح: الجوهري / 107 / 1، اللسان: ابن منظور / 324

(4) التوبة 17

(5) العين: الخليل بن أحمد 5/ 293

(6) ديوان ليبد ص 200

فما كان في إطلاق الأصل اللغوي أن الشراكة تعني الارتباط ولو بعلاقة وهمية على أن تكون
جامعة بين طرفين فأكثر، قال عروة بن الورد (ت نحو 30 ق.هـ) ⁽¹⁾ (من الرمل):

لا تَلْمُ شَيْخِي، فَمَا أُدْرِي بِهِ خَيْرَ أَنْ شَارَكَ نَهْدًا فِي النَّسَبِ ⁽²⁾

أي أن وجه القرابة كان بعيدا، فلولا النسب لما كانت العلاقة بينهما، أو أن العلاقة تكون مادية
كالمصالح العينية التي يشترك فيها الناس قصد تقاسمها بينهم، قال بني: (الناسُ شركاء في ثلاث: الكَلِّ والماءِ
والنارِ) ⁽³⁾، قال والشراكة كذلك تعني المخالطة أي مزج الشيء بالشيء على وجه الإرغام على أنه ليس
منه، كما قال أبو طالب (من الطويل):

هُمَا أَشْرَكَا فِي الْمَجْدِ مَنْ لَا أَبَالُهُ مَنْ النَّاسُ إِلَّا أَنْ يُرْسَ لُهُ ذِكْرٌ ⁽⁴⁾

فهذا ادعاء لمن لم يكن له سابق عهد بالمجد ولم يتسب له إلا من باب المعاندة ومجارة أهل المجد في
مكانتهم، وأما ما كان على جهة المساواة والرّفة في المقام والحسب دليله قوله النابغة الجعدي (ت نحو 50
ق. هـ) ⁽⁵⁾ (من الوافر):

وَشَارَكْنَا قُرَيْشًا فِي ثِقَاهَا، وَفِي أَحْسَابِهَا شِرْكُ الْعِزَانِ ⁽⁶⁾

(1) هو عروة بن الورد بن زيد العبسي من غطفان، المتوفى نحو 30 هـ من شعراء الجاهلية وفرسانها وأجوادها، كان يلقب
بعروة الصعاليك لجمعه إياهم، وقيامه بأمرهم إنا أخفقوا في غزواتهم، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة/2/665،
الأغاني: الأصفهاني/3/72.

(2) ديوان عروة بن الورد: شرح ابن السكيت، تحقيق: عبد المعين الملوحي، ص 81، ط 1، 1966، وزارة الثقافة والإرشاد
القومي، دمشق، سوريا.

(3) سنن البيهقي الكبرى: البيهقي/6/150 وسنن أبي داود: أبو داود/3/278

(4) ديوان أبي طالب ص 48

(5) هو قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة الجعدي العامري، أبو ليلى، شاعر صحابي من المعمرين، كان ممن هجر
الأوثان، ونهى عن الخمر قبل ظهور الإسلام، ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام /1/123، الشعر
والشعراء: ابن قتيبة/1/280.

(6) ديوان النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله)، تحقيق: عبد العزيز رباح، ص 164، ط 1، 1964، المكتب الإسلامي، بيروت،
لبنان.

فاللغنى العام للشرك يدل على أنه كان يعني الاشتراك في الجاهلية، إلا أن مصطلح الشرك بالله أو الشرك لم يعرف إلا بعد نزول القرآن الكريم، قال الأقيشر الأسدي (ت80هـ)⁽¹⁾ (من البسيط)

وَلَمْ أَفْرِكْ بِرَبِّ النَّاسِ شَيْئًا فَقَدْ أَمْسَكْتُ بِالْحَبْلِ الْوَيْثِقِ⁽²⁾

وهذا أمر مسلم به لأن عقيدة التوحيد التي تقابلها عقيدة الشرك لم تكن معروفة لديهم، على حين كانت عبادة الأصنام والأوثان شائعة بينهم. وهذا يعني أن الشرك كان معروفا عمليا ولم يكن معروفا اصطلاحا⁽³⁾.

فهذه الإشارة اللغوية إلى مفهوم (الشرك) وتتبع حقيقة وجوده في الجاهلية وبعد مجيء الإسلام لا تعني إلا مقارنته مع مفهوم الكفر، لأن الحكم الفقهي يمكن أن يلتبس على قارئ الآية بظاهر الفاظها، كما سيأتي توضيحه عند الحديث عن هذه الأحكام وما ينبجّر عنها عند تطبيقها أو التحاكم إليها، لأن الشرك قد انتفت مشروعية عمارته للمسجد الحرام انطلاقا من دلالة مفهومه، غير أن عمارته هذه لا يمكن أن تتضح ليستند عليها الحكم الشرعي إلا بتتبع معاني العمارة في اللغة التي تعددت هي الأخرى على النحو الآتي: جاء في العين: (وعَمَرَ النَّاسُ الْأَرْضَ يُعْمَرُونَهَا عِمَارَةً، فهي عامرة معمورة ومنها العُمُرَانُ. واستعمر الله النَّاسَ لِيُعْمَرُواها. والله أَعْمَرَ الدُّنْيَا عِمْرَانًا فَجَلَعَهَا تَعْمَرًا ثُمَّ يُخْرِبُهَا)⁽⁴⁾.

أما في المقاييس: (فالعين والميم والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على بقاء وامتداد زمان، والآخر على شيء يعلو، من صوت أو غيره..... فأما قولهم: عَمَرَكَ اللهُ، فمعناه أَعْمَرَكَ اللهُ أن تفعل كذا، أي أذَكَرَكَ اللهُ، تخلفه بالله وتساله طول عمره. ويقال: عَمِرَ النَّاسُ: طالَت أَعْمَارُهُمْ، وَعَمَّرَهُمُ اللهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ تَعْمِيرًا.

ومن الباب عِمَارَةُ الْأَرْضِ، يقال عَمَرَ النَّاسُ الْأَرْضَ عِمَارَةً، وهم يُعْمَرُونَهَا، وهي عامرة معمورة، وقولهم: عامرة محمول على عَمَرَةِ الْأَرْضِ، والمعمورة من عَمِرَتْ؛ والاسم والمصدر العُمُرَانُ. وأما الآخر فالعُمُومَةُ: الصِّيَاحُ وَالجَلْبَةُ..... قال أهل اللغة: والعَمَارُ: كلُّ شَيْءٍ جَعَلْتَهُ عَلَى رَأْسِكَ، مِنْ عِمَامَةٍ أَوْ قَلَنْسُوَةٍ أَوْ إِكْلِيلٍ أَوْ تَاجٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، كُلُّهُ عَمَارٌ، قَالَ الْأَعْمَشِيُّ (من المتقارب):

(1) هو المغيرة بن الأسود بن وهب بن خزيمه الأسدي، وكان يغضب إذا قيل له الأقيشر، يكتبى أبا معرض، وهو أحد مجان الكوفة المتوفى 80هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/545، ومعجم الشعراء: المرزباني ص323

(2) ديوان الأقيشر الأسدي، جمع وتحقيق: خليل الدويهي، ص389، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(3) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة ص274

(4) العين: الخليل 2/173

فَلَمَّا أَتَانَا بُعِدَ الْكَرَى سَجَدْنَا لَهُ وَرَفَعْنَا عَمَارًا⁽¹⁾

وَعَمَرْتُ الْحَرَابَ أَغْمَرُهُ عِمَارَةٌ، فَهُوَ عَامِرٌ، أَي مَغْمُورٌ، وَاعْتَمَرَهُ، أَي زَارَهُ..... وَعَمَّارُ الْبَيْوتِ: سَكَّانُهَا مِنَ الْجَنِّ...وَالْمَعْمَرُ: الْمَنْزِلُ الْوَاسِعُ مِنْ جِهَةِ الْمَاءِ وَالْكَلا. قَالَ طَرْفَةُ بْنُ الْعَبْدِ (مِنَ الرَّجَزِ):

يَا لَكَ مِنْ قُبْرٍ مِمَّعْمَرٍ⁽³⁾⁽⁴⁾.

وقد ورد في اللسان: (ويقال: عَمَرَ اللَّهُ بِكَ مَنْزِلَكَ يَغْمُرُهُ عِمَارَةٌ وَأَغْمَرَهُ جَعَلَهُ أَهْلًا... وَعَمَرَ الرَّجُلُ مَالَهُ وَبَيْتَهُ يَغْمُرُهُ عِمَارَةٌ وَعُمُورًا وَعُمْرَانًا: لَزِمَهُ؛ وَأَنْشَدُوا لِأَبِي نَخِيلَةَ⁽⁵⁾ فِي صِفَةِ نَخْلٍ (مِنَ الطَّوِيلِ):

أَدَامَ لَهَا الْعَصْرَيْنِ رِيًّا، وَلَمْ يَكُنْ كَمَا ضَنَّ عَنْ عُمْرَانِهَا بِالْدِرَاهِمِ⁽⁶⁾

ويقال: عَمِرَ فُلَانٌ يَغْمُرُهُ إِذَا كَبِرَ. وَيُقَالُ لِسَاكِنِ الدَّارِ: عَامِرٌ، وَالْجَمْعُ عَمَّارٌ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَلْبَيْتِیْ أَلْتَمُورِ﴾⁽⁷⁾...وَالْمَعْمُورُ: الْمَخْدُومُ... وَأَغْمَرَهُ الْمَكَانَ وَاسْتَعْمَرَهُ فِيهِ: جَعَلَهُ يَغْمُرُهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾⁽⁸⁾؛ أَي أَدِنَ لَكُمْ فِي عِمَارَتِهَا وَاسْتَخْرَاجَ قَوْمِكُمْ مِنْهَا وَجَعَلَكُمْ عَمَّارَهَا. وَالْمَعْمَرُ: الْمَنْزِلُ الْوَاسِعُ مِنْ جِهَةِ الْمَاءِ وَالْكَلا الَّذِي يُقَامُ فِيهِ...وَالْعِمَارَةُ: مَا يُغْمَرُ بِهِ الْمَكَانُ. وَالْعِمَارَةُ: أَجْرُ الْعِمَارَةِ⁽⁹⁾.

(1) ديوان الأعشى ص 39

(2) المقاييس 4/ 140

(3) وعجز البيت: خلا لك الجوى، فيضي واصفري، ينظر ديوانه ص 46

(4) الصحاح: الجوهري 2/ 649

(5) هو أبو نخيلة ابن حزن بن زائدة بن لقيط بن هرم بن يربيع وقيل بن أثريي بن ظالم بن مجاسر بن حماد بن عبد العزى بن كعب بن لؤي بن سعد بن زيد مناة من تميم، كان عاقاً لأبيه فنفاه فخرج إلى الشام وأقام هناك إلى أن مات أبوه ثم عاد، وبقي مشكوكاً في نسه مطعوناً عليه، غلب عليه الرجز وبعد من الشعراء المقلين، قتله مولى لعيسى بن موسى في خراسان، ينظر ترجمته: الأغاني: الأصفهاني 20/ 403.

(6) البيت في الحكم: ابن سيده 2/ 149 و 6/ 81

(7) الطور 4

(8) هود 61

(9) اللسان: ابن منظور 3/ 359

وقاما لهذا المعنى جاء في القاموس: (العَمْرُ، بالفتح وبالضم وبضمّتين: الحياة ج: أعمارٌ، وبالضم: المسجدُ، والبيعةُ، والكنيسةُ، وبالفتح: الدِّينُ) (1).

فمجموع المعاني في مادة (ع م ر) التي انحدر منها الفعل (يعمر) الوارد في الآية تدور حول ما كان ضدّ الخراب ولزوم الشيء وجعل المكان أهلا، أو أنه يكون مرتفعا عاليا كما أنّ العمارة يمكن أن تكون بكثرة الذكر والتعبّد، وتحيل المادة كذلك على البناء إذا ما اتّخذ للعبادة كان يكون مسجدا أو كنيسة أو غيرهما، وذلك إذا ما تردّد المرء عليها وزارها قصد التعبّد فيها، فأى هذه المعاني يتحمّلها لفظ الآية إذا ما كان الفعل سيقوم به المشرك الذي إن هو أخذ بجميع هذه المعاني فهي حتما مستنطبق عليه، لكنّ الأحكام الفقهيّة اقتصرت على مجمل ظاهر في المعنى وهو العمارة بما تقتضيه دلالتها، لهذا كان اختلاف الفقهاء في نوعية الإعمار وكيفيته، فعند تحديد الدلالة الشرعية الموجبة للحكم ينجرّ عنها حينئذ تحديد الأولوية بين المشرك والكافر، أم أنّهما معا مشمولان بالحكم على جهة التفاوت؟.

فمعنى الآية بتوافق هذين المعنيين؛ أنه ما كان ينبغي ولا يصحّ للمشركين ولا من شأنهم الذي يقتضيه شركهم أو الذي يشرعه أو يرضاه الله منهم أو يقرّهم عليه أن يعمرُوا مسجدا لله وبيته المحرّم بأيّ نوع من أنواع العمارة في حال كونهم كافرين شاهدين على أنفسهم بالكفر قولا وعملا، لأنّ هذا جمع بين الضدين، فإنّ عمارة مساجد الله الحسيّة إنّما تكون لعمارتها المعنوية بعبادته فيها وحده، ولا تصحّ ولا تقع إلا من الموحد له وذلك ضدّ الكفر به (2)، ودليل ذلك أنّ مطلع الآية قد استهلّ بنوع من أنواع النفي وهو نفي الشأن الذي يعدّ أبلغ من نفي الفعل، يعني ما ينبغي للمشركين ولا يصحّ منهم، ولا يكون من شأنهم عمارة المساجد، فهم لا يستحقّون أن يقوموا بهذه العمارة، فالمراد نفي الشأن لا نفي الفعل. وعمارة المساجد قد يراد منه العبادة فيها أو إنشائها وبناءها، أو ترميمها وإصلاحها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فالعمارة إمّا أن تكون حسيّة أو معنوية، وكلّ هذا تحتمله دلالة الآية.

ويشهد للعمارة الحسيّة ما روي عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه لما بنى مسجدا رسول الله ﷺ ولامه الناس، قال: (إنكم أكثرتم، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من بنى مسجدا يبتغي به وجه الله، بنى الله له مثله في الجنة) (3)، ويشهد للعمارة المعنوية قول رسول الله ﷺ: (ثم إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان. فإن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَسْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنَ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ (4) (5)، وهذا ما ترجمه قول علي

(1) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 2/173

(2) تفسير آيات الأحكام: السائس 2/22

(3) صحيح البخاري 1/172

(4) التوبة 18

(5) سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، 1/302،

ط 1، 407 هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

وَمَنْ يَبِيَّتْ رَاكِعًا وَسَاجِدًا
وَمَنْ يَكْرَهُ هَكَذَا ، مُعَانِدًا⁽¹⁾

لَا يَسْتَوِي مَنْ يَغْمُرُ الْمَسَاجِدَ
يَسْتَذِبُ فِيهَا قَائِمًا وَقَائِدًا

والجمع بين هذين المعنيين وغيرهما من المعاني التي تندرج تحتها في باب المشترك هو اختيار الحنفية والشافعية⁽²⁾، فحين لا تقوم القرينة التي تعين المعنى المراد من المشترك بحيث ترجحه على غيره، هل يصح في هذه الحال أن يراد من المشترك كل واحد من معنيه أو معانيه بإطلاق واحد، بحيث يكون الحكم المتعلق به ثابتا لكل واحد منهما؟ أم لا يصح ذلك ويجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين واحد من المعنيين أو المعاني؟ وقد ذهب الشافعي إلى جواز أن يراد من المشترك جميع معانيه⁽³⁾، سواء أكان واردا في النفي أم في الإثبات، ولكن بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني⁽⁴⁾، فإن كان الخلاف في الاحتكام إلى المشترك لتوسعة المعنى فإنه يمكن الأخذ بأصلين في معانيه محددين لدلالته العامة؛ وهما المعنى الحسي وما يندرج تحته والمعنى المعنوي وما يحصره من معاني تتفرع عنه، وقبل الحديث عن الأحكام الفقهية المترتبة عن ذلك فهناك سياق متمم هو قوله تعالى: ﴿شَهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾، فأي شهادة يقرّون بها لكي تثبت كفرهم؟ هل إعمارهم للمسجد بينائه أم دخولهم للتعبّد فيه؟ وهنا تُفحم الأصنام التي عمروا بها المسجد الحرام على نيّة التقرب، فشهادتهم إمّا باظهار ما هو كفر من نصب الأوثان والعبادة لها وجعلها آلهة، فإنّ هذا شهادة منهم على أنفسهم بالكفر، وإن أبوا ذلك بأنفسهم، فكيف يجمعون بين أمرين متنافيين: عمارة المساجد التي هي من شأن المؤمنين، والشهادة على أنفسهم بالكفر التي ليست من شأن من يتقرب إلى الله بعمارة مساجده؟ وإمّا أن يكون المراد بهذه الشهادة قولهم في طوافهم: لبيك لا شريك لك لبيك، إلّا شريكا هو لك تملكه وما ملك، وقيل: شهادتهم على أنفسهم بالكفر أنّ اليهودي يقول: هو يهودي، والنصراني يقول: هو نصراني،

(1) ديوان علي بن أبي طالب، جمع: نعيم زرزور، ص62، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) ينظر تفسير آيات الأحكام: السائيس 2/23 وأحكام القرآن: المراسي 3/185

(3) وقد ذهب مذهبه في هذا الرأي جماعة من العلماء منهم أبو بكر الباقلاني وفريق من المعتزلة كالجياثي والقاضي عبد

الجبّار؛ ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص

الكتاب والسنة): محمد أديب صالح، 2/139-140، ط4، 1993، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: الأمدي 1/45.

والصائب يقول: هو صائب، والمشرك يقول: هو مشرك⁽¹⁾، فإن أقرّ على نية التأكيد والانتماء فهو حتما خارج من دائرة عمّار المساجد بالوجه الذي كان قبل الجاهلية أو بعده.

أما الأحكام التي يمكن تفرّيعها من خلال تعدّد المعاني في كلّ لفظ من ألفاظ هذه الآية لاسيما ثلاثية الألفاظ التي تتبعنا دلالتها المتنوّعة، فيمكن ترتيبها على النحو الآتي:

- حكم من دخل المسجد من المشركين وهو عابر سبيل.
- حكم الاستعانة بالمشرك في بناء المسجد أو ترميمه.
- حكم من يستعين بالمشرك في تجهيز المسجد من الداخل بعد بنائه.
- حكم المشرك إذا ما وفد على البلاد الإسلامية ودخل مساجدها قصد السياحة والاطّلاع على مآثر عمرانها.
- حكم من بنى مسجدا من غير المسلمين، كان يتبرّع كافر بماله يوصي به لتشييد مسجد يرى أنّ أهل منطقة ما في حاجة إليه، ولا يستبعد هذا عند بعض النصارى.

وهل يمكن أن تنسحب هذه الأحكام على كلّ المساجد، أم أنّ المخصوص بالذكر في الآية هو المسجد الحرام دون غيره؟.

أما المسألة الأولى فحكم عابر السبيل في الإسلام له ضوابطه الشرعية إذا ما كان مسلما في حال جنابة، فهو حينئذ متلبس بنجاسة حسية شأنه شأن الكافر، غير أنّ الكافر نجاسته حسية ومعنوية، فإن كان الأوّل لا يقربه إلّا للضرورة القصوى كما بيّنا ذلك سابقا، فحكم الثاني أولى بأن لا يقرب المسجد ولا يدخل إليه إلّا أن يناول شيئا من داخله بوساطة غيره، كأن يكون ماء للشرب أو في ما هو من نحوه من ضرورات الحياة، ولا يمكن أن يكون المبيت من أمثلة ذلك لأنّ وقته أطول، فيكون ذلك أدعى للمكوث بالمكان مكوّنا مباشرا يؤدّي إلى نجاسة المكان.

فأما المسألة الثانية وهي: هل يجوز استخدام الكافر في بناء المساجد؟ فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز ذلك، وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الكافر إنّما يمنع من الولاية على المساجد، فلا تدخل المساجد تحت حوزة كافر، وكذلك لا يصحّ أن يقوم بمصالح المساجد كافر، فلا يصحّ أن يكون ناظر المسجد كافرا. أما استخدام الكافر في بناء مسجد أو في أعمال أخرى تتعلّق بالبناء والإنشاء أو بالترميم والإصلاح، فأى وجه لمنعه من ذلك؟.

وذهب فريق إلى منع ذلك وقالوا في توجيه رأيهم: إنّ الآية تبين أن المشركين لا ينبغي لهم أن يعمرّوا المساجد وليس من شأنهم هذا، لأنهم يشركون بالله يعني؛ لا يقبل عقلا ولا منطقا أن يقع منهم

⁽¹⁾ نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: القنوجي 138/2-139

ذلك، فهم يكفرون بالله، وعمارَة المساجد تقتضي الإيمان بالله. وهذا يدلّ على أنّ المشركين لا يصحّ منهم عمارَة المساجد.

وقد قال أصحاب الرأي الأوّل: (إنّ التسخير في البناء والإنشاء ليس داخلًا في عمارَة المساجد، وإنّما عمارَة المساجد هو القيام عليها بإدارة شؤونها أو الولاية عليها كما تقدّم ذلك)⁽¹⁾، وما يعضّد الرأي الثاني أنّ الخراب عكس العمارَة، فيمكن لهذا المشرك أو الكافر أن يسعى في خراب المسجد بأن يغش في بنائه بأيّ وجه من وجوه تشييد العمران.

والمسألة المتصلة بها هي التي تتعلق بتجهيز المسجد إذا ما بُني، فهو يحتاج إلى تأنيث خاص لا سيما في المساجد الكبيرة كالسجّد الحرام وغيره، فهذه الأماكن المقدّسة إذا ما أنشئت للغرض المخصوص وهو التعبّد فيها، فهي حتما حينئذ قد صارت غاية لما بنيت لأجله، فيكون دخولها لغرض تجهيزها لما تحتاجه من أثاث ووسائل تنظيف وتوصيله بأجهزة الصوت والتدفئة والتكييف عامّة، فالأمر هنا متوقّف نظير الكفء من الكفار عند المسلمين، فإن تعدّر وجود هذا النظير أخذ بالأحوط في المسألة دون ترخّص لغير ضرورة.

وقد ظهرت إشكالية أخرى في هذا العصر وهي انتشار ظاهرة دخول الأجنبي إلى المساجد لغرض السياحة واستكشاف الأماكن الأثرية، فسبب ذلك حرجا للمسلمين لأنّ هؤلاء الأجنبي على نجاسة حسية ومعنوية، والأمر فيه خلاف على نيّة الدخول؛ فإن كان مقصده الأوّل حبّ معرفة الإسلام والاطّلاع على تعاليمه ففي المسألة يسر مؤقت، وإن كان لغير ذلك فالمسألة تنسحب عليهم تماما حال كونهم عابري سبيل، وسيتّضح الأمر أكثر عند الحديث عن وصف المشركين بالتّجاسة، وأنهم لا يدخلون المسجد الحرام بعينه في العنصر الموالي.

واختلف في من وهب ماله من المشركين لبناء مسجد أو أوصى بعمارته بأن خصّص لذلك مبلغا من ماله، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى قبول ما جاء في الوصية وتنفيذها إن لم يكن للموصي غرض ديني أو سياسي يضرّ به المسلمين، لأنّه حينئذ يكون مثل مسجد الضرار⁽²⁾، لكنّ أوّل اعتراض على هذا الحكم أنّ مال المشرك فيه شبهة تقرّبه إلى الحرام، ويكفي إقراره بمبدأ الربا اعتقادا، كما أنّ غاية غير المسلمين في الخدمة مهما كان نوعها عادة ما ترتبط بالمقابل المادي، وإن لم يكن فهي مرتبطة أي الخدمة بالرياء والسّمعة، وهذا ما لا حظّ له في الآخرة، لأنّه لم يقصد به وجه الله، والمسجد إن لم يتأسس على هذه النيّة فكيف يكون هو نفسه ملجئا لتحقيقها⁽³⁾.

(1) تفسير آيات الأحكام: القضي عمود زلط 3/97-98

(2) المرجع السابق ص98

(3) تفسير آيات الأحكام: السابق 2/25

بعد أن بيّنا وجوه الخلاف في الأحكام السابقة التي تمخّضت عن كلّ وجه من وجوه المعاني المحتملة، يتبيّن أنّ إمكانية اسقاطها على مسجد بعينه دون غيره مسألة خلافية كذلك، لأنّ نصّ الآية باستطاعته أن يتضمّن معنى إضافياً بأن يكون المسجد مسجداً واحداً مخصوصاً وهو المسجد الحرام وما سواه لا تنسحب عليه هذه الأحكام، كما أنّ ثمة وجه آخر بأن تكون المساجد كلّها معنية بالحكم دون استثناء، فهناك من قرأ بالإفراد (مسجد الله) ⁽¹⁾ وهي تحتل وجهين: أن يُراد به مسجداً بعينه، وهو المسجد الحرام لقوله: ﴿وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ﴾ ⁽²⁾، وأن يكون اسم جنس فتدرج فيه سائر المساجد، ويدخل المسجد الحرام دخولاً أولياً. وقرأ الباقون (مساجد) بالجمع ⁽³⁾، وهي أيضاً محتملة للأمرين. ووجه الجمع: إمّا لأنّ كلّ بقعة من المسجد الحرام يُقال لها مسجد، وإمّا لأنّه قبله سائر المساجد، فصحّ أن يُطلق عليه لفظ الجمع لذلك ⁽⁴⁾. وما يمكن ترشيحه من هذا الخلاف في توجيه القراءة على المعنى الأول أو الثاني أنّه غير لازم لوجود آية أخرى تُخصّص المسجد الحرام بالذكر من دون بقية المساجد.

2-3 المانع الشرعي من دخول المشركين للمسجد الحرام:

أُسعت دائرة الخلاف في أيّهما المقصود بالحكم عند دخول المشركين إلى المساجد، هل هي بعينها في الجملة أم أنّ المسجد الحرام هو المقصود بذاته؟ فقراءة نصّين متباينين في التحديد تتيح المجال لوضع كلّ معنى في إطاره المخصوص، لإمكانية عموم الحكم في المساجد كلّها عند قراءة الآية الأولى واقتصراره على المسجد الحرام في الآية الثانية؛ قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّكَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ⁽⁵⁾. لم يقع الوصف بالتجاسة للمشركين في الآية السابقة على الرّغم من كونهم وُضعوا في محك الاختبار لإعمار المسجد؛ لأنّهم على تقدير إعمارهم، فوقع النفي ليزيل كلّ لبس في دخولهم المسجد أو عدمه، على ما فهمه الفقهاء من الجواز والمنع، لكنّ سياق الآية في هذا النصّ يحدّد جنس المشركين بوصف خالص إمّا على جهة

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه أبو عمرو ويعقوب والجحدري وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح وابن محيصن واليزيدي وعبد الوارث وخارجة وحسين وحماد بن أبي سلمة عن أبي كثير؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 3/356.

(2) التوبة 19

(3) الذين قرؤوا بهذا الوجه نافع وابن عامر وعاصم وهزمة والكسائي ومجاهد وقتادة وأبو جعفر والأعرج وشيبة والحسن؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 3/356.

(4) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي 6/29.

(5) التوبة 28

الحسبية وإما على جهة المعنوية، وهو ما يحتمله لفظ النجاسة من معان في معاجم اللغة؛ النجاسة القذارة؛ قال جرير (من الطويل):

وَقَدْ كَانَ نَجَسًا طَهَّرَتْ مِنْ جِماعِهِ وَأَبَّ إِلَى شَرِّ الْمَضَاجِعِ مَضْجَعًا⁽¹⁾

النجس التعويذة تتخذ للطفل؛ قال حسان (من الطويل):

وَجَارِيَةٌ مَلْبُونَةٌ وَمُنْجَسٌ وَطَارِقَةٌ فِي طَرَقِهِمَا لَمْ تُشَدِّدُوا⁽²⁾

وقال الراجز:

وَعَلَّقَ أَنْجاساً عَلَيَّ الْمُنْجَسِ⁽³⁾

النجاس: الداء لا دواء له، قال ساعدة بن جؤية الهذلي⁽⁴⁾ (من البسيط):

وَالشَّيْبُ دَاءٌ نَجِيسٌ لَا دَوَاءَ لَهُ لِلْمَرءِ كَانَ صَحِيحًا صَالِبَ الْقَحْمِ⁽⁵⁾

الذنس. خلاف الطهارة.

النَّجَسُ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، قَلِيلُ الْحِيلَةِ عَيْبِ⁽⁶⁾

(1) ديوان جرير ص 262

(2) ديوان حسان بن ثابت ص 382

(3) ينسب البيت للممزق العبدي شأس بن نهار، وصدرة: وكان لدي كاهنان وحارس، كذا في تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي 536/16 ويروى الصدر على نحو آخر: ولو كان عندي حازيان وراقب ينظر: أساس البلاغة: الزمخشري 2/251 وعجز البيت في الجمل: ابن فارس ص 638.

(4) هو ساعدة بن جؤية الهذلي من بني تميم بن سعد بن هذيل شاعر محضرم، واسمه كنية عن لون أو مكان؛ ينظر ترجمته: سمط اللالي المحتوي على اللالي في شرح أمالي القالي لأبي عبيد البكري ومضاف إليه: ذيل اللالي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، 1/115، دط، 1936، لجنة التأليف والترجمة والنشر، والمؤتلف والمختلف: الأمدى 113.

(5) ديوان الهذليين 1/191 نسخة مصورة عن عن طبعة دار الكتب، ط 1، 1965، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

(6) ينظر هذه المعاني العين: الخليل بن أحمد 6/55 وكتاب الجيم: أبو عمرو الشيباني ص 460 والمقاييس: ابن فارس 5/394 واللسان: ابن منظور 4/322.

لقد توزعت معاني هذا اللفظ (النجاسة) في كلام العرب لتشمل متغيرات ستة تنحصر جميعها في حقل دلالة السلب بكلّ معانيه إمّا لدناسة أو خبث أو قلة رجاحة عقل أو انعدام ثقة أو عموم الداء الذي لا دواء له؛ حيث يأس صاحبه من علاجه، وهذه المعاني الستة إذا ما ارتبطت في سياق نصّ ما بالمشارك فإنها تتوشح من كلّ جانب ظاهرا وباطنا، فهو حتما سفيه الرأي قاصر العقل، لم يدرك حقيقة عبوديته وتعبده ولمن يتوجّه بمقصده، هل لإله بعينه أو لمتعدّد، وكفى بهذا حمقا وسخفا يهين من قدر المرء، قال النابغة الشيباني (من البسيط):

هم الذين سمعت الله أو غدهم المشركون ومن لم يهوكم محس⁽¹⁾

كما أنّ الشرك خبيث لما يجمع من نجاسة حسية وباطنية لسوء اعتقاده، وآله لا يطهر من قذارة إذا ما أصبته جنابة، كذلك هو لا يتعفّف عن إتيان كلّ محرّم يقود إلى تغيير حاله ومظهره، كما كان عليه أهل الجاهلية حيث أحلّوا الخمر والزنا والميتة وكلّها تُفضي إلى إصابة نجاسة ما ولو بوجه، وستضح العلاقة بين هذه المعاني إذا ما اتّصلت بمعاني (القرب) التي ستحدّد نوع النجاسة المقصودة في الآية ودرجتها، حيث يكون لها الأثر في التأني والدنوّن من المسجد الحرام الذي صرفهم الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَمَدِّ أَعْيُنِهِمْ هَكَذَا﴾ لأنّ هذا المكان المقدّس قد جعل حكرا على العابدين المتطهرين؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا آيَاتٍ مَّنَافٍ لِّلنَّاسِ وَأَمْثَلًا وَخُذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعِزِّدْنَاهُ إِلَهَ إِبْرَاهِيمَ وَاسْتَجِيبْ لِنَدَائِهِ رَبَّنَا لِلنَّاسِ لِيُنظَرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَيَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ أَفَلَا يُعْقِلُونَ﴾⁽²⁾، فهذه دلالة ضمنية إذا ما احتكنا إلى مفهوم المخالفة وقرأنا فحوى الخطاب على جهة ما يحمل عليه معناه الأصيل الذي يشير عيانا إلى أنّ هذا المكان قد دُئسه من لا يوحّد ولا يتنزّه عن الأدران بنوعها الحسية والمعنوية، فكان لزاما أن يطهر هذا البيت ثمّ توحد أبوابه أمام كلّ مشرك، فلا يقربه بأيّ وجه من وجوه القرب التي حدّدها أصحاب المعاجم استخلاصا من لغة العرب كالآتي:

القرب ضد البعد؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الكامل):

هُمُوا يُبْعَدُ مِنْكَ غَيْرِ تَقَرُّبٍ شَتَانٌ بَيْنَ الْقُرْبِ وَالْإِنْعَادِ⁽³⁾

(1) ديوان النابغة الشيباني ص 85

(2) البقرة 125

(3) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 92

الاقتراب اللدنو؛ قال كعب بن زهير (من الطويل):

تَقَرَّبَ حَتَّى قَلْتُ لِمَ يَدُنْهُ هَكَذَا مِنْ الْإِنْسِ إِلَّا جَاهِلٌ أَوْ مُضِلٌّ⁽¹⁾

التقرب التدني والتواصل بحق أو قرابة؛ قال الأعشى (الطويل):

فَلِإِنَّ الْقَرِيبَ مَنْ يَقْرَبُ نَفْسَهُ، لَعَمْرُ أَبِيكَ الْخَيْرَ، لَا مَنْ تَسَبَّأَ⁽²⁾

والقرباب: مقاربة الأمر، وتقول: ما قربت هذا الأمر ولا أقربه، إذا لم تشأه ولم تلتبس به.

وقال الفراء: (إذا كان القريب في معنى المسافة يذكر ويؤث، وإذا كان في معنى النسب يؤث، بلا

اختلاف بينهم)⁽³⁾، ويشهد بصحة قوله قول امرئ القيس (من الوافر):

لَهُ الْوَيْلُ إِنْ أَمَسَى، وَلَا أُمَّ هَاشِمٍ قَرِيبٌ، وَلَا الْبَسْبَامَةَ ابْنَةَ يَشْكُرَا⁽⁴⁾

وقال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أَشَوْقُ أَنْ تُنْأَى بِنَائِلَةِ النَّوَى فَإِنَّ تَقَرَّبَ يُسْكِنُ الْقَلْبَ قُرْبَهَا
وَهَلْ يَنْفَعُنِي قُرْبُهَا لَوْ تَقَرَّبُ كَمَا النَّأَى مِنْهَا مُخْدِتُ الشَّوْقِ مُنْصَبِ⁽⁵⁾

وقرّبه عجله أي استعجل حضوره؛ قال الراعي النميري (من الطويل):

وَلِلْمَنْزِيَةِ أَسْبَابٌ تُقَرِّبُهَا كَمَا تَقَرَّبُ لِلْوَحْشِيَّةِ الدُّرُ⁽⁶⁾

(1) ديوان كعب بن زهير ص 52

(2) ديوان الأعشى ص 7

(3) معاني القرآن: الفراء: 1/ 255-256

(4) ديوان امرئ القيس ص 68

(5) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 35

(6) ديوان الراعي النميري ص 218

أوضحت مجموع المعاني الواردة في كلام العرب⁽¹⁾ أن القرب على درجات تتفاوت بحسب قيمة المكان أو العلاقة الاجتماعية أو ما توحى به محاذير معينة تحول دون نيل الشيء لبعده ما مادي أو معنوي، والآية محلّ الدّراسة نفت قرب المشركين من المسجد الحرام على جهة النهي الصريح، غير أن قربهم وبعدهم مختلف في إدراك المعنى الحقيقي بهذا اللفظ؛ كقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾⁽²⁾، فهذا نهي على وجهين عند العلماء؛ إما للتحريم وإما للتنزيه، فتضمن الفعل (قرب) معنى (أكل) على أن النهي المقصد منه عدم الأكل من الشجرة وليس الدنو منها في الظاهر، كأن يستظلّ بظلّها مثلا، لهذا فالفعل (قرب) بفتح الرّاء وضمّها يفيد معنيين فإذا قيل: لا تقرب الظاهر، كان معناه لا تلبس بالفعل، وإذا قيل: لا تقرب بالضمّ كان معناه: لا تدنُ منه⁽³⁾، فكان بذلك هذا المعنى موازيا لدلالة النّص السابق في النهي الذي منع المشركين من الاقتراب من المسجد الحرام، فهل أوجب هذا النهي تحريما أم نزهة مكانا مقدّسا؟ وترابط المعنيين يمكن أن ينسحب على بيت الله الحرام برمّته، حيث يستبعد كلّ مشرك عن إتيانه تنزيها له من أن يغشاه المشركون وقد تلبّسوا بالنجاسة معنويا وماديا، وانطلاقا من تباين المعاني المتصلة بعضها ببعض بحسب درجات القرب وتفاوتها ونوعية النجاسة، كان هذا الأساس هو محلّ الخلاف الفقهي الذي لا خلفية له إلا المعاني اللغوية، حيث اختلف الفقهاء في لفظ (المشرك) أولا على ما بيننا سابقا من معانيه اللغوية؛ فمنهم من قال: إن لفظ المشركين خاص بعبدة الأوثان، وقال قوم يتناول جميع الكفار، ويدل على هذا القول قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِأَقْوَمَ فَقَدْ أَفْرَقَهُ إِثْمًا عَظِيمًا﴾⁽⁴⁾، أي لا يغفر أن يشرك به، وهذا هو الظاهر⁽⁵⁾، فإن ارتبط الشرك بعبدة الأوثان انتفى التحريم عن غيرهم من الكفار، وهم جملة من خالف شريعة الإسلام، فلا يؤمن أن يكون من بينهم من يعبد غير الله باتخاذ إله آخر، أو أن يكون غير عابد في أصله أي ملحدا، وهذا ما يجعلنا على نوعية النجاسة أهي مادية أم معنوية؟ فلقد نهى الله المؤمنين عن أن يقرب المشركون المسجد الحرام، أي عن تمكينهم من قربان المسجد الحرام، وعلل ذلك بأنهم نجس، إمّا لحبث باطنهم أو لأنّ معهم الشرك المنزل منزلة النجس الذي يجب اجتنابه، أو لأنهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات، وقوله: ﴿فَلَا

(1) ينظر مجموع هذه المعاني في العين: الخليل بن أحمد/5/152، والمقاييس: ابن فارس/5/40، الصحاح: الجوهري/1/177،

اللسان: ابن منظور/1/608

(2) البقرة/35

(3) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبي/1/286

(4) النساء/48

(5) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس/2/26

يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴿١﴾ تفرغ على نجاستهم^(١)، وقد أنكر ابن العربي على الحنفية انفرادهم بما رأوه من كون النجاسة المقصودة في الآية حسية بقوله: (وقد ذهلت الحنفية عن هذه الحقيقة، فظنوا أن إزالة النجاسة أمر حسي تعم زوال العين في بعض المواضع، وهو إذا ظهرت حسي. وكونها بعينها نجاسة حكمي. وبقاء المحل نجسا بعد زوال عينها حكمي)^(٢).

فإن كان لفظا (المشرك) و (النجاسة) قد أحدثا هذا التباين في الحكم الفقهي، فلماذا كان خلافهم في المقصود بالمسجد الحرام وهو معين بلفظه؟ حيث لم يأت عاما كما كانت عليه الحال في الآية السابقة التي قال فيها سبحانه وتعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِمْ بِالْكَفْرِ أَوتَلَّيَكَ حِطَّتْ أَعْمَلُهُمْ وَفِي النَّارِهِمْ خَالِدُونَ ﴾^(٣)، فما أوضحناه من خلاف سابق في معنى المساجد وهل يعتمها الحكم بجملة أم بأعيانها على جهة التخصيص؟ فهذا الموضوع في هذه الآية كان البيان واضحا في ظاهر اللفظ، أي حينما ذكر المسجد الحرام دون غيره، ولقد تنازع العلماء معنى (المسجد الحرام) في الآية؛ فقال مالك والشافعي: (لا يدخل المشرك المسجد الحرام)، قال مالك: (ولا غيره من المساجد إلا الحاجة، من نحو الذمي يدخل إلى الحاكم في المسجد للخصومة)^(٤)، وقال الشافعي: (يدخل كل مسجد إلا المسجد الحرام خاصة)^(٥)، وقال الحنفية: يجوز للذمي دخول سائر المساجد، كما أنهم ذهبوا إلى أن المراد بالتهي هو عدم تمكين المشركين من الحج والعمرة، فلا يصح أن يدخلوا الحرم كله لأداء هذه المناسك، وما يشهد لهذا: أن الله سبحانه يقول في الآية ﴿ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ ﴾^(٦)، وهذا يدل على أنهم كانوا يدخلون الحرم ويدخلون المسجد الحرام في وقت الحج والعمرة، فأمر المسلمين بمنعهم في هذا الوقت، فلا يصح لهم أن يدخلوا الحرم أو المسجد الحرام للحج أو العمرة بعد هذا العام، وما يشهد لهذا أيضا أن عليا ؓ عندما أمره رسول الله ﷺ أن ينادي بسورة براءة في موسم الحج كان مما قال: (لا يبيع بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان)^(٧)، وما استدلل به الأحناف أيضا قوله سبحانه في الآية: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ شَاءَ إِنَّهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ ﴾^(٨) فإن خشية العيلة إنما تحدث بسبب منع المشركين من الحج أو

(١) ينظر المرجع نفسه 26 / 2 وتفسير آيات الأحكام: القضي عمود زلط 102 / 3

(٢) أحكام القرآن: ابن العربي 2 / 469

(٣) التوبة 17

(٤) المصدر السابق 2 / 469

(٥) أحكام القرآن: الشافعي ص 58

(٦) التوبة 28

(٧) صحيح البخاري 1 / 144

(٨) التوبة 28

العمرة؛ حيث كان المؤمنون يتفعون بالتجارات التي تروج في هذه المواسم على أيديهم، وعلى هذا فلا يمنع المشركون من دخول الحرم والمسجد الحرام وسائر المساجد⁽¹⁾، وقالوا في توجيه كلامهم: إن النهي جاء في المسجد الحرام، فتحريم دخول المشرك المسجد الحرام ثابت بالنص ويقاس سائر المساجد عليه؛ لأن العلة هي التنجاسة في المشركين، فالله سبحانه قد علل الحكم بهذه التنجاسة، وما دامت التنجاسة موجودة لم تزيلهم فيحرم عليهم أن يدخلوا أي مسجد⁽²⁾.

غير أن حدود المسجد الحرام مختلف فيه، لا من حيث إيقاع العبادة في أماكن بعينها فيه وكذا موافقتها كما يظهر في مناسك الحج، وإنما الخلاف يكمن فيما بدا للفقهاء من أن المسجد الحرام هو البيت العتيق، أو أن حدوده محدود المشاعر المقدسة وأبعدها عرفة، فيشمل بذلك المسجد بهذه الصفة حيناً كبيراً يُحترز من أن يقربه مشرك في موسم الحج بعد نزول هذه الآية، أو في غيره من المواسم والأيام التي تحدّد الضرورة مدى مسaire الحكم الفقهي لقبول دخول الكافر عموماً إلى هذه الأماكن المقدسة خاصة أو دونها من المساجد عموماً؛ قال الجصاص (ت370هـ)⁽³⁾: (والحرم كله يعبر عنه بالمسجد، إذ كانت حرمة متعلقة بالمسجد، وقال الله تعالى: ﴿وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَنكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ مِنَ الْحَكَامِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽⁴⁾، والحرم كله مراد به، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَكَرْهُمُ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحْلَاهُمْ إِلَىٰ النَّيْتِ الْعَتِيقِ﴾⁽⁵⁾، قد أريد به الحرم كله لأنه في أي الحرم نحر البذن اجزاه، فجانز على هذا أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ الحرم كله للحج، إذ كان أكثر أفعال المناسك متعلقاً بالحرم، والحرم كله في حكم المسجد لما وصفنا، فعبر عن الحرم بالمسجد وعبر عن الحج بالحرم، وبدل على أن المراد بالمسجد هنا الحرم قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْتَهُوْكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظْهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحْداً فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ لِنِ مَدِينِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁶⁾، ومعلوم أن ذلك كان بالحدودية وهي على شفير الحرم، ... فبعضها من الحل وبعضها من الحرم. فأطلق الله تعالى عليها أنها عند المسجد الحرام وإنما هي عند الحرم⁽⁷⁾.

(1) أحكام القرآن: الجصاص 114/3

(2) تفسير آيات الأحكام: الفصبي محمود زلط 102/3-103

(3) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص نسبة إلى العمل بالجصاص كان إمام الحنفية في عصره، المشوفى 370هـ درس الفقه على أبي الحسن الكرخي وأبي سهيل الزجاج وغيرهما، كما أخذ الحديث عن أبي العباس الأصم النيسابوري وسليمان بن أحمد الطبراني، ينظر ترجمته: الجواهر المضية 1/84، والأعلام: الزركلي 1/165.

(4) الحج 25

(5) الحج 33

(6) التوبة 7

(7) أحكام القرآن: الجصاص 116/3

2-4 ما اشترك فيه المسجد الأقصى مع المسجد الحرام:

هناك بعض المساجد خُصَّت بالذكر على جهة التعيين في القرآن الكريم على أنها أماكن مقدَّسة تُشرف عن غيرها بميزات انفردت بها عن بقية البقاع وأماكن العبادة سواء في شريعة الإسلام أو غيرها. فكان من الضروري أن نبيِّن تبعية الأحكام الفقهية بالنسبة لهذه المساجد المخصوصة التي إما أنها تتساوى في الأحكام لخصوصيتها، أو أنها تبع لبعضها على جهة القياس، أو أنها تتبع غيرها من المساجد مثلا، وآخر صورة تتعلَّق بتبعية المساجد لها جملة، أو أنَّ المساجد من غير المخصوصة لها أحكامها الفقهية الخاصَّة التي تشترك فيها مع المساجد الثلاثة التي أشار إليها الحديث النبوي الشريف من جهة، وتختلف عنها من جهة أخرى لأنها لا ترقى بأن تساويها منزلة أو تفضل عليها، مع وجود صورة أخرى تفرد هذه المساجد الثلاث بأحكام لا تشاركها فيها غيرها من بيوت العبادة، قال عليه الصلَاة وسلَّم: (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا ومسجد الحرام ومسجد الأقصى)⁽¹⁾، غير أنَّ هذا الأصل الذي جمعهم في كون السفر لا يشدُّ إلا إليها لشرفها وفداستها لا يمكن أن يكون جامعا لها في مختلف الأحكام الفقهية لتباينها ومكانتها في شريعة الإسلام، وأول فضل حازه المسجد الأقصى والذي مكَّنه من أن يكون مع مسجد النبي ﷺ والمسجد الحرام هو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽²⁾، فما بيَّنته الآية من شرف هذا المسجد هو أن النبي ﷺ قد أسرى به إليه على أن يكون نهاية رحلة الإسراء وبداية رحلة المعراج، كما أنَّ هذا المسجد قد حظي بمكانة أسمى من ذلك حينما اتخذته الشرائع قبله بما في ذلك الإسلام الذي مثل فيه المسجد الأقصى أولى القبلتين، قبل أن يتحوَّل المسلمون إلى البيت الحرام، فهذه الميزات جمعتها مع مسجد رسول الله والمسجد الحرام، كما أشار إلى ذلك الحديث وهذا ما خصَّه بالقدسية على أنه مكان عبادة متميِّز.

وقد تضمَّن نصَّ الآية أكبر إشارة إلى هذه القدسية بلفظي (الإسراء) و(المباركة)، وهما محلَّ الخلاف بين أهل العلم حينما أرادوا أن يستنبطوا أحكاما ويستقرُّوا دلالات الألفاظ داخل سياق الآية، وكان محلَّ خلافهم في أوَّل لفظ هو (الإسراء) الذي تنازعا فيه القول على وجهين؛ فمنهم من رأى أن الإسراء يكون حقيقة بالجسد والروح معا، ومنهم من رأى أن الإسراء يقتصر على الروح دون الجسد⁽³⁾، فهل تأسس هذا الخلاف على ما رأوه حقيقة عيانا وهذا مستحيل أم أنهم تباينوا انطلاقا من تنوع المعاني اللغوية لهذا اللَّفْظ في كلام العرب؟:

(1) صحيح مسلم 2/1014

(2) الإسراء 1

(3) أحكام القرآن: ابن العربي 3/178

سرى يعني سير الليل، قال أمية بن أبي الصلت (من الطويل):

يحار بها الساري إذا جن ليله وليس وإن كان النهار بمُعَلَّم
تَلَّتْ عليها بعد ما نام أهلها رسول فلم يَحْصِرْ ولم يترمرم⁽¹⁾

وقال الفرزدق (من الطويل)

سرى لك طَيْفٌ من سَكِينَةٍ بعدما هَذَا سَاهِرُ السُّمَارِ لَيْلًا، فاعْتَمَا⁽²⁾

ففي البيت الأول سير على الحقيقة بالروح والجسد على أنه إشارة على من يسير ليلا، أما في البيت الثاني فالساري لم يكن إلا طيفا من الخيال أرق من استحضره في رؤيته، وهذا منزع في التفسير يمكن أن يكون مخرجا لمن اعتقد أن الإسراء يمكن أن يكون بالروح لا بالجسد، على أن الحادثة في جملتها كانت رؤية ورؤيا الأنبياء عليهم السلام حق.

كلُّ شيءٍ طرق ليلاً فهو سار قالت ليلي الأخيلية (ت نحو 80 هـ)⁽³⁾ (من الطويل):

فئسى كان للمؤلى سناءً ورفعةً وللطارق الساري قرى غير باسبر⁽⁴⁾

وقال الأحوص الأنصاري (ت 105 هـ)⁽⁵⁾ (من مجزوء الوافر):

سرى ذا المم بل طرقتا فبتت مُسَهِّدًا قَلْبًا

(1) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 75

(2) ديوان الفرزدق ص 235

(3) هي ليلي بنت عبد الله بن الرحال بن شداد بن كعب الأخيلية المتوفاة نحو 80 هـ شاعرة فصيحة ذكية اشتهرت بأخبارها مع الشاعر توبة بن الحمير، ينظر ترجمتها: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/ 439، وسمط اللالي: أبو عبيد البكري ص 119.

(4) ديوان ليلي الأخيلية: جمع وتحقيق: خليل إبراهيم العطية وجيليل العطية، ص 68، دط، 1967، دار الجمهورية، بغداد، العراق.

(5) هو عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم الأنصاري، من بني ضبيعة، شاعر هجاء، من طبقة جميل بن معمر ونصيب، كام معاصرا لجرير والفرزدق، المتوفى 105 هـ ينظر: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي 2/ 655، والشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 509.

كَذَاكَ الْحُبُّ مِمَّا يُخْ دُثُّ الثُّسْبِهِدِ وَالْأَرْقَا⁽¹⁾

فما أكدته هذه المعاني الواردة في الأبيات الثلاثة هو أنّ السّاري ليلا لا يُعلم متى يكون وافدا على غيره، على أنّه ضيف طارق بيت غيره لكي يحصل نصيبا من الزاد يتلّع به الطريق، ففي البيت الأول كان الطارق على الحقيقة وصفا بالكرم والجود لمن يستضيفه على أنّه كان قبلة السّراة ليلا، أمّا في البيتين الآخرين فالطارق همّ سهد صاحبه وأرق أجفانه، فهو ممّن لا يرغب فيه، إلّا أنّ سريانه لا يكون إلّا ليلا، ووجوده حتميّ على أنّه أثقل في النفس ليلا منه في النهار.

والسّارية من السّحاب: التي تحيي بين الغادية والرائحة ليلا، قال لبيد (من الرّمل):

قُلْتُ هَجَّجْنَا، فَقَدْ طَالَ السُّرَى وَقَدَرْنَا إِنْ جَأَى الدُّهْرُ هَفَل⁽²⁾

فقد يكون على لغة من ذكر، وقد يجوز أن يريد طالت السّرى لأنّ العرب تؤنثها، فحذف علامة التانيث؛ لأنه ليس بمؤنث حقيقي.

وقال تآبط شرا (ت 80 ق هـ)⁽³⁾ (من الطويل):

عَلَى الشُّنْفَرَى سَارِي الْعَمَامِ فَرَائِحَ غَزِيرِ الْكُلَى أَوْ صَيِّبِ الْمَاءِ بَاكِر⁽⁴⁾

السّراء الكثير السّرى بالليل، قال الفرزدق (من الكامل):

مِثْلَ النُّجُومِ، أَمَامَهَا قَمَرًا يَجْلُو الدُّجَى وَيُضِيءُ لَيْلَ السَّارِي⁽⁵⁾

(1) شعر الأحوص الأنصاري، جمع وتحقيق: عادل سليمان جمال، ص 112، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، مصر.

(2) ديوان لبيد ص 139

(3) هو ثابت بن جابر بن سفيان أبو زهير من مضر، شاعر عداء، من فتاك العرب في الجاهلية، المتوفى 80 ق هـ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/ 301، والأغاني: الأصفهاني 21/ 138

(4) ديوان تآبط شرا، تحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، ص 29، ط 1، 1984، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(5) ديوان الفرزدق ص 303

وقال الشاعر: (من الرّجز)

عند الصّباح يجمّد القوم السّرى وتنجلي عنهم غيابات الكرى⁽¹⁾

وقال حسان بن ثابت (الكامل):

إنّ النّفيرة ربّية الخنذر أمّرت إليك ولم تكن نسرِي⁽²⁾

وفي المثل ذهبوا إسرَاءً قُنْفُذِي⁽³⁾، وذلك أن القنْفُذ يسري ليلته كله لا ينام⁽⁴⁾.

فإذا كان اللفظ على صيغة الفاعلية فهو (سار) والجمع (سرى وسرأة)، وإذا كان على صيغة المبالغة حينما يديم الرّجل السير ليلاً دوغماً انقطاع فهو (السراء) قال تعالى: ﴿وَأَلَيْلٍ إِنَّا بَسِيرٌ﴾⁽⁵⁾، أي أنه يعاقب النهار ما دامت السماوات والأرض، وقد عُرف من يُداومُ السّير ليلاً محاكاةً لتعاقبه بالسّراء دليلاً على مبالغته السّير في هذا الوقت بالذات عكس الذين يرتحلون نهاراً طلباً لليسر فيه خلاف اللّيل، وعلى اختلاف هذه المعاني فقد تمكّن الرّاعب الأصفهاني (ت502هـ)⁽⁶⁾ من إضافة معنى آخر يتسع في المدى ويزيد في جغرافية المكان، فالسّرى عنده سير اللّيل، شأنه في ذلك شأن غيره من اللّغويين يُقال سرى وأسرى. قال تعالى: ﴿فَأَسْرَى بِأَهْلِكَ﴾⁽⁷⁾، وأشار إلى معنى آخر مغاير تماماً لما قبله ممّا ذكرناه آنفاً، وهو أنّ أسرى ليست من لفظة (سرى يسري) وإنما هي من السّراءة وهي أرض واسعة وأصله من الواو، فأسرى نحو أجبل وأنهم، وقوله تعالى: ﴿سَبَّحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِسَبْدِيهِ﴾ أي ذهب به في سرّاة من الأرض، وسرّاة كلّ شيء أعلاه ومنه سرّاة

(1) ينسب البيت إلى عبد الله بن رواحة الأنصاري كما في شمس العلوم: نشوان الحميري 3061/5 وينسب إلى خالد بن

الوليد كما في اللسان: ابن منظور 389/8

(2) ديوان حسان بن ثابت ص 96

(3) مجمع الأمثال: الميداني 278/1

(4) ينظر هذه المعاني اللّغوية في العين: الخليل بن أحمد 291/7 والصحاح: الجوهري 1895/5 واللسان: ابن منظور 352/8

والحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 569/8

(5) الفجر 4

(6) هو الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني، أديب لغوي حكيم مفسّر من أهل أصفهان، سكن بغداد

ولاشتهر حتى كان يُقرن بالإمام الغزالي من تصانيفه؛ (الذريعة إلى مكارم الشريعة) و(حلّ متشابهات القرآن) و(المفردات في غريب القرآن)، ينظر ترجمته: الأعلام: الزركلي 279/2.

(7) هود 8

التهار أي ارتفاعه، ﴿قَادَتَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾⁽¹⁾، أي نهرا يسري، وقيل بل ذلك من السرو أي الرفعة، يقال رجلٌ سَرُوٌّ، قال وأشار بذلك إلى عيسى عليه السلام وما خصّه به من سَرُوْهِه⁽²⁾، فالمعاني التي البسها الراغب للفظ (أسرى) تحيل على رفعة وعلو أو اتساع في مكان، وهذا منفذ دلالي ستزيده المعاني اللغوية للفظ (بارك) تعضيدا، فهي أكثر انسجاما معه، حيث لا تأتي المباركة إلا لمن حاز الرفعة والسمو، وليس المسجد الأقصى أقلّ شأنًا من ذلك وكذا مجال اتساعه، كما ستوضحه معاني (بارك) التي أشارت إليها المعاجم:

بارك تعني الزيادة والنمو؛ قال عبيد بن الأبرص (من المنسرح):

بَارَكَ فِي مَا بَيْنَهَا الْإِلَهُ فَمَا يَبْصُرُ مِنْهُ كَأَنَّهُ عَسَلٌ⁽³⁾

بارك تعني الدعاء بالتمجيد والتقديس، ومنه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه حنك غلاما ودعا له بالبركة⁽⁴⁾.

بارك الدعاء بالخير مطلقا؛ قال ليبد (من المنسرح):

لتخذا لي بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمْ إِلَى آلِ لَيْلَى الْعَامِرِيَّةِ مُلْمَأً⁽⁵⁾

بارك تعني ثبات الشيء وملازمته، ومنه حديث الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: (وبارك على محمد وعلى آل محمد)⁽⁶⁾، أي أثبت له وأدم ما أعطيته من التشريف والكرامة، وهو من بَرَكَ البعير إذا أناخ في موضع فلزمه.

البركة الكثرة في كل خير؛ قال ذو الرمة (من الطويل):

خَلِيلِي عُوَجًا بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمْ أَعْلَى دَارِ مَيٍّ مِنْ صُدُورِ الرُّكَّابِ⁽⁷⁾

(1) مريم 24

(2) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني 338

(3) ديوان عبيد بن الأبرص ص 104

(4) صحيح البخاري 5/ 2081

(5) ديوان ليبد ص 20

(6) صحيح مسلم 1/ 305

(7) ديوان ذي الرمة 94

فما أشارت إليه المعاجم من معان⁽¹⁾ تؤكد حقيقة أن المباركة لا تزيد إلا في مقام الشيء المعني بالذکر كما عليه الحال في نص الآية، حيث خصّ المسجد الأقصى بالمباركة تقدیسا لشأنه وتوسعة لمدى الخیرة التي تحیط به، وهذا ما وافق معنى لفظ (أسرى) الذي ذكره الراغب سلفا، وعند الربط بين معنيي الإسراء والمباركة تتحدّد وشائج القربى بين المسجدين (المسجد الحرام والمسجد الأقصى)، فأول تلمیح لهذه الأفضلية أنّهما ارتبطا في رحلة كان الأول مبداها والثاني متنهاها، وقد سمي (أقصى) على ما ذكره المفسرون لبعُد المسافة بينه وبين المسجد الحرام؛ لأنه يبعد عنه مسيرة أربعين ليلة للراكب، فكان بذلك تنكير لفظ (ليل) في قوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ دليلا على البعضية من كل، هو مجمع الليالي مسافة الرحلة في الحالة العادية، لأنّ النبي ﷺ لم يقطع الرحلة إلا في بضع ساعات من ليلة واحدة، فكيف اجتمع الإسراء مع ذكر (الليل) نفسه ولا يكون إلا فيه، وهذا الحدّ القليل هو الذي دفع ببعض الفقهاء من الصحابة⁽²⁾ إلى أن يقولوا بأنّه أسرى بروحه دون جسده على أنّها رؤية، إلا أن أكثر الفقهاء سواء كانوا صحابة أم تابعين أجمعوا على أنّ الإسراء كان بالجسد والروح معا لما في هذه الظاهرة من معجزة، النبي ﷺ أحقُّ بها لمكانته⁽³⁾.

3 آداب المسجد: يُعدّ المسجدُ مكانَ العبادة المقدّس في الإسلام لأنّه مجمع اجتماعهم في الصلّاة التي تفضّل صلاة الفدّ بسبع وعشرين درجة⁽⁴⁾، فكانت بذلك خصوصيته ميزة تُفرده عن غيره من الأماكن، لهذا فقد حظي بجملة من الآداب يتحرّأها الوافد عليه من المسلمين لكي يُقرّ ضمنا بقداسة المكان، فتلك الآداب إما على جهة الوجوب أو الاستحباب كما أشارت إلى ذلك السنّة المطهّرة في أقوال النبي و أفعاله؛ ومنه حديث الأعرابي الذي بال في المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: (دعوه و هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)⁽⁵⁾، فالعبارة الأخيرة للحديث لا تعني الإقرار بالفعل نفسه، وإنما يندرج هذا التلطّف في باب مراعاة الأحوال، وإلا كيف نفسّر سرعة قيام الصحابة لهذا الأعرابي وهم يريدون منعه وزجره، فلئن كانت الأحاديث حافلة بآداب المسجد فإنّه لم يرد نحوها في القرآن إلا في قوله تعالى: ﴿يَبْنَئْ أَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَكَلَّمُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني: العين: الخليل بن أحمد/ 5/ 366 والمقاييس: ابن فارس 1/ 227 واللّسان: ابن منظور/ 6/ 10.

(2) الذين قالوا بهذا الرأي عائشة أم المؤمنين وحذيفة بن اليمان ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنهم؛ ينظر: جامع البيان: الطبري/ 15/ 21.

(3) التفسير الكبير: الفخر الرازي/ 7/ 292.

(4) وتماّم نصّ الحديث: ثم صلاة الجماعة تفضل صلاة الفدّ بسبع وعشرين درجة؛ ينظر صحيح البخاري/ 1/ 231

(5) المصدر نفسه/ 1/ 89

الْمُسْرِفِينَ ﴿١﴾: فقد تضمنت هذه الآية أحكاماً فقهية استنبطها الفقهاء من لفظ (زينة) على أنه إجماع صريح بما يتعلق بستر العورة والسوء عند استقبال القبلة في المسجد، غير أن لفظ (زينة) يوحي بغير ذلك لعموم معناه وتغير دلالة في السياق القرآني، وما وضّحته المعاجم من معاني هذا اللفظ يمكن إجمالها أولاً فيما يلي:
الزَيْنُ نقيضُ الشُّيْنِ: قال مجنون ليلي (من الطويل):

أيا زينة الدنيا التي لا ينالها مُنَايَ ولا يلدو لقلبي صَرِيحَهَا⁽²⁾

الزَيْن كمال الشيء عند حسنه؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

بَدَا لِي مِنْهَا مِغْصَمٌ يَوْمَ جَمُرَتِ وَكَفَّ خَضِيْبُ زَيْنَتِ بَيْنَانِ⁽³⁾

الزَيْن تحسين الشيء؛ قال المجنون (من البسيط):

لِيا رَبُّ إِذْ صَيَّرْتَ لَيْلِي لِي الْمَهْوَى فزَيْتِي لِعَيْنِهَا كَمَا زَيْنَتْهَا لِيَا⁽⁴⁾

الزَيْن اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ يُتَزَيَّنُ به؛ قال أمية بن أبي الصلت (من الطويل):

وزدني على طوقي من الحلي زينةً تصيب إذا أتبعته طوقي خضابيا
وزدني لطرف العين منك بنعمة وورث إذا ما مت طوقي حماميا
يكون لأولادي جمالاً وزينةً ويهوين زيني زينة أن يرانبا⁽⁵⁾

ارتبطت هذه المعاني اللغوية⁽⁶⁾ بمحور أساس هو مجمع الحُسن في الشيء إذا ما أُريد تزيينه تماماً لكماله ليخالف بذلك مألوفاً أو مذموماً، ولم يندرج ضمن هذه المعاني ما من شأنه أن يشير إلى أن لفظ

(١) الأعراف 31

(2) ديوان مجنون ليلي ص 137

(3) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 399

(4) ديوان مجنون ليلي ص 30.

(5) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 88

(6) ينظر مجموعها؛ العين: الخليل بن أحمد 7/387، التهذيب: الأزهرى 13/255

(الزينة) يمكن أن يتحمل داع من دواعي ستر العورة، إلا إذا أراد الفقهاء معنى بعيدا هو قبحها في عين الناظر، لأن إظهارها مخالف للعادة وشيء تمجّه النفس، فقابلوه بمعنى الزينة لتحسن المظهر إذا ما وُوريت، غير أن إلتفات الفقهاء إلى أحكام السوءة والعورة المستنبطة من هذه الآية إنطلاقا من لفظ (الزينة) لا دليل عليه إلا إذا ما احتكموا إلى أن المعنى البعيد في هذه الآية لون من ألوان التلطّف في استخدام العبارات الدالة على ما يتحرّج منه وما يستقذر حسّا ومعنى، وهو ما اصطلاح عليه في علم الدلالة بالأساس⁽¹⁾، وما يعضّد جنوح رأي الفقهاء عن المعنى اللغوي ما ورد في القرآن الكريم نفسه من تغيّر دلالي للفظ (الزينة) بحسب السياقات المختلفة التي ورد فيها؛ قال الراغب: (والزينة بالقول المَجْمَل ثلاث: زينة نفسية كالعِلْم والاعتقادات الحسنة، وزينة بدنية كالقوة وطول القامة، وزينة خارجية كالمال والجاه. فقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيمٌ وَزِينَةٌ فِي ظُورِكُمْ﴾⁽²⁾، فهو من الزينة النفسية. وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ أَهْوَالِي أَنْفَرَجَ لِيُبَاوَدَ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾⁽³⁾، فقد حمل على الزينة الخارجية وذلك أنه قد روي أن أقواما كانوا يطوفون بالبيت عراة فنُهوا عن ذلك بهذه الآية، وقال بعضهم: بل الزينة المذكورة في هذه الآية هي الكرم المذكور في قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَانُكُمْ﴾⁽⁴⁾ (...) وقوله: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾⁽⁵⁾، هي الزينة الدنيوية من المال والأثاث والجاه)⁽⁶⁾، ولو تتبعنا دلالة هذا اللفظ في القرآن لما وجدنا أدنى إشارة لما فهم من نص الآية على أنه إيماء بوجود ستر العورة في الصلاة وغيرها، وهناك من الآيات ما هي أشد وضوحا في الدلالة على العورة والسوءة من هذه الآية التي هي محلّ المناقشة والتحليل، ونظرا لارتباط موضوع البحث بالمعاني اللغوية وأثرها في استنباط الأحكام من الآيات التي خصصها الفقهاء لذلك وعينوها بما استوجبوا لها من تخصيص فإننا سنرجع الأحكام الفقهية المستنبطة من هذه الآية إلى المبحث الأوّل من الفصل الرابع في هذا البحث.

(1) يوصف اللفظ المتروك أو المقيد الاستخدام بأنه من الفاظ (الأساس) taboo، ويوصف اللفظ المفضل بأنه من باب (التلطّف في التعبير) euphemism. ينظر؛ علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص 265. ولهذا المصطلح نظائر في المعنى بفعل التطوّر الدلالي؛ ينظر: دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، ص 107، دط، 2004، مكتبة الأملجو المصرية، القاهرة، مصر. و التطور اللغوي (مظاهره وعلله وقوانينه): رمضان عبد التواب، ص 201، دط، 1997، مكتبة الخناجي، القاهرة، مصر.

(2) الحجرات 7

(3) الأعراف 32

(4) الحجرات 13

(5) القصص 79

(6) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص 319.

المبحث الثالث

الوظائف الشرعية للمساجد

ظهر المسجد في الشرائع السماوية القديمة بوصفه مكانا مقدّسا يتخذ للعبادة والتحنّث، وقد بيّنا في الفصل الثاني من هذا البحث مظاهر تلك العبادة عند الأمم السابقة التي أرادت بأماكن العبادة بديلا عن بيوتها أن تنفرد فيها وتمارس طقوسها الدينية بما يتواءم ومقتضيات شريعتها التي خصّتها بأحكام تتفق مع غيرها تارة وتختلف معها تارة أخرى نظرا لامتدادها الديني، كان تكون العبادة خالصة لوجه الله دون غيره، حيث لم تتباين الشرائع في هذا المقصد إلا في حدود من شدّ عن هذه القاعدة العقدية، كما حدث عند العرب حينما اتخذوا الأصنام وعدوها وسيطا بينهم وبين خالقهم الحقّ، إلا أنّ هذا المنحى لم يستمر طويلا عندما جاء الإسلام، فهو الذي أعاد الاعتبار لمفهوم الإخلاص في العبادة ومثّل بعدا جديدا في تنوع العبادات وتوحّد مقصدها؛ أي أنه لا يُراد منها في النهاية إلا تمام العبودية لله عزّ وجل، فهي غاية لوسيلة أسمى تنفي الشرك وتفرد الخالق بخالص الأعمال، وأكثر ما تجسّد هذا المقصد في عبادة الصلّاة، لأنها تعلّقت بالروح والجسد كليهما دونما تفاضل بينهما لتام تكاملهما.

وقد خصّصت الصلّاة كما اشرنا سابقا بحظوة في الإسلام شأنها في ذلك شأن نظيراتها في الشرائع السماوية السابقة، وأكثر ما دلّ على ذلك تخصيص مكان لأدائها أخذ اسمه من مسميات أحد أركانها وهو (السجود) الذي يتكرّر فيها كثيرا، فكان موضع وقوع السجود مسجدا على أنه اسم لمكان توسّع استخدامه فيما بعد ليكون علما على فضاء مكانيّ مقدّس هو المسجد بجميع ما يحويه من معالم عينية وأحكام شرعية، أكسبته فيما بعد دورا مهمّا بوصفه مؤسسة تعدّدت مهامّها ووظائفها التي انطلقت دعوية مع تأسيس أوّل مجتمع إسلامي في عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم، ثم تطوّرت هذه الوظائف لتشمل الجوانب الاجتماعية والسياسية وأهمّ منها العبادة والتعليم⁽¹⁾، ومما أكّد حقيقة المسجد ومكانته في الإسلام ورود نصوص في الذكر الحكيم تبيّن أخصّ وظائفه التي انحصرت أكثر ما انحصرت في بيان دوره الذي لا يمكن أن يخرج عن دائرة توحيد صفّ المسلمين، وتجنّب دواعي الفرقة سواء من خلال تعدّده في المجتمع الواحد أو تعدّد جماعته إن كان واحدا، فهنا المظهر السليبي هو الذي أراد القرآن التنبيه عليه بوصفه من أهمّ ركائز بناء المسجد قديما في عهده ﷺ وحديثا في ظلّ تعدّد المساجد وتنوّع صور بنائها، وهذه حتمية اجتماعية اقتضاها تطوّر المجتمع نفسه وإسراع رقعة دولة الإسلام، فكيف يمكن أن نفهم قوله ﷺ: (وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا)

(1) المسجد (إنشاء وسالة وتاريخ): جاد الحق علي جاد، ص 31، دط، 1416 هـ مطبوعات الأزهر الشريف، القاهرة،

(1)، فهذا مدى أوسع للمسجد إذا ما أرادت جماعة ما أن تقيم شريعة الصلاة بعيدا عن الاحتكام إلى الأحكام الفقهية التي استنبطت ضابطا لذلك، فلا يكون مفهوم المسجد مرتبطا بإقامة الصلاة فحسب في أي مكان، ولا يكون مفهومه كذلك تأسيس نظيره في ظل غياب الحاجة الملحة إليه في حال حدوث خلاف مثلا، وهذا ما سيتضح من خلال مجموع الآيات التي سيتم تحليلها في هذا البحث، التي تعلقت معظمها بوظائف المسجد وحقيقة دوره انطلاقا من المعاني اللغوية التي أحالت عليها الفاظ الآيات المنتخبة.

1- النهي عن منزع الشتات؛

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أُرْدْنَا إِلَى الْأَحْسَنِ وَالْأَقْسَنِ وَأَلَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (2)

عند رصد أهم الألفاظ التي عليها مدار الأحكام في هذه الآية، فإن أول ما لفظ يتصدرها ضمن هذه الدائرة هو (الضر) الذي من معانيه في اللغة العربية: الضرّ خلاف النفع، قال النابغة الذبياني (من البسيط):

قالت بنو عامر: خالوا بني أسد، يا بوس للجهل، ضراراً لأقوام (3)

الضرُّ الهزال وسوء الحال؛ قال تعالى: ﴿وَلِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحِثِّهِ أَوْ قَائِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ غُرَّتَهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ نَسَمَةٍ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِلْمُتَّسِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (4) فكل ما كان من سوء حال وفقر أو شدة في بدن فهو ضرّ، وما كان ضداً للنفع فهو ضرّ؛ وقوله عز وجل: ﴿وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَإِضْرَّكُمْ كَيْدَهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ حَبِيبٌ﴾ (5) فهو من الضرر وهو ضد النفع. ومنه قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) (6)، فالضرارُ فعل الاثنين يتنازعان فيه خلاف الضرّ الذي هو فعل الواحد دون الآخر، أو هو ما يقع على أحدهما بمعزل عن الآخر (7).

(1) سبق تخريج الحديث ينظر ص 163 من الفصل الثاني

(2) توبة 107

(3) ديوان النابغة الذبياني ص 105

(4) يونس 12

(5) آل عمران 120

(6) المستدرک علی الصحیحین: الحاكم النيسابوي 66/2

(7) النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 81/3

الضَّرَّ تزُوجَ المرأةَ على ضَرَّةٍ، كأنَّها تضرُّ الأخرى كما تضرُّها تلك؛ قال أبو ذؤيب الهذلي (من الطويل):

لَمَسْنُ نَسِيجٍ بِالنَّشِيلِ كَأَنَّهَا ضَرائرُ جَرْمِي، تَفاحشَ غارِها⁽¹⁾

مكانٌ ذو ضِرارٍ، أي ضَيِّقٌ؛ قال الأخطل (من الوافر):

لِكُلِّ قَرارةٍ مِنْها وَفَجْ أضراراً، ماؤها ضَررٌ مَرورٌ⁽²⁾

الضَّرَّ ما اضطرَّك إلى فعل كذا؛ قال يزيد بن الطثرية (ت 126هـ)⁽³⁾ (من الطويل):

أثيبي أخوا ضارورةً أمفَقَ العَدَى عليه وَقَلَّتْ في الصديقِ أو أصره⁽⁴⁾

فماؤها ضرر؛ أي ماء غير في ضيق، وأراد أنه غزير كثير، فمجاريه تضيق به وإن اتسعت.

أضرَّ بالشيء دنا منه، قال الأخطل (من البسيط):

ظَلَّتْ ظِبَاءُ بني البَكاءِ راتِعةً حَتَّى اقْتَنِصْنَ على بُغْلِ وإضرار⁽⁵⁾

فذلَّ المقابل اللغوي على أنه طباق، لأنَّ كلمة (إضرار) تعني الدنوُّ والقرب، والملاحظ في تنوُّع معاني لفظ (ضرار) أنها متكاملة الدلالة لا خلاف بينها؛ حيث إنها إذا ما اجتمعت منحت دلالة النَّصِّ معنى كلياً، فهي تحيل على عدم الانتفاع من جهة والضيق وقلة ذات اليد من جهة أخرى، كما أنَّها تشير إلى

(1) ديوان الهذليين ص 79

(2) ديوان الأخطل ص 184

(3) هو يزيد بن سلمة بن سمرة بن الطثرية المتوفى 126هـ من بني قشير بن كعب، من عامر بن صعصعة شاعر مطبوع من شعراء بني أمية، مقدَّم عندهم وله شرف وقدر في قومه بني قشير. كنيته (أبو المكشوح) ونسبته إلى أمه من بني (طثر) من عنز بن وائل، وفي اسم أبيه خلاف؛ ينظر: ترجمته طبقات فحول الشعراء: محمد ابن سلام الجمحي 2/ 769 والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 8/ 165.

(4) شعر يزيد بن الطثرية، تحقيق: ناشر الرشيد، ص 73، دط، دت، دار الوثيقة، دمشق، سوريا.

(5) ديوان الأخطل ص 17

الفرقة والقرب والشقاق والصراع⁽¹⁾، وعند إسقاط هذه المعاني على ما حوته الآية من مساحة دلالية للفظ (ضرار) في السياق فإننا سنلاحظ حتما التكافؤ الكلي لما يمكن أن تحمله هذه اللفظة المذكورة في الآية، مطابقة بذلك جميع المعاني اللغوية التي تضمنتها المعاجم، فمسجد ضرار أسسه المنافقون قريبا من مسجد النبي ﷺ، وكان تشييده لغرض الفرقة والنزاع وقصد التطلع للشقاق والصراع، وكانت مساحته أضيق من أن تحوي عشرة نفر، كما أنهم اضطروا إلى بنائه لما حَزُّ في نفوسهم ما راووه من التفات الصحابة حول شخص النبي ﷺ، وقد كان تشييد مسجدهم ذلك بمثابة الضربة التي نازعت غيرها في حقِّ بين واضح حسب اعتقادها، فمسجد النبي ﷺ هو بالنسبة إلى غيره حق لا مرية فيه، عكس المنافقين الذين راووا في صنيعهم حقا آخر لا بد منه أوجبه الضرورة، وستظهر حقيقة فساد المذهب الثاني وكساد رأبي أصحابه حينما تبدو دلالة كلمتي (كفر) و(تفريق) اللتين فسرتهما كلمة (إرصاد)، فبتمام معانيهما اللغوية يتضح مقصدهم من منزع الشقاق الذي أرادوه، فمادة (ك ف ر) في اللغة عادة ما تحيل على:

الكفر الستر والتغطية؛ قال منظور بن مرثد⁽²⁾ (من الرجز):

هَلْ تُعْرِفُ الدَّارَ بِأَعْلَى ذِي الْقُورِ قَدْ دَرَسْتَ غَيْرَ رَمَادٍ مَكْفُورٍ⁽³⁾

ورماد مكفور، إذا سفت الريح التراب عليه حتى غطته.

الكفر نقيض الإيمان؛ قال حسان بن ثابت (من البسيط):

بئس المغيرة فُحُشٌ في نديهم، ثوارثوا الجهل، بعد الكفر والنوم⁽⁴⁾

الكفر جحود النعمة؛ قال تعالى: ﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَفْرٍ مِمَّا﴾⁽⁵⁾، أي جاحدون؛ وقال

عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

(1) ينظر هذه المعاني اللغوية المائيس: ابن فارس 3/360، الصحاح: الجوهري 2/618 اللسان: ابن منظور 3/450.

(2) هو منظور بن حبة أو حبة بن فروة بن نوفل بن نضلة بن الأشتر الأسدي، شاعر مقل: ينظر ترجمته: خزانة الأدب: البغدادي 6/138

(3) البيت في المحكم: ابن سيده 7/5 و اللسان: ابن منظور 3/719

(4) ديوان حسان بن ثابت ص 245

(5) القصص 48

وَلَمْ تُجْزِ الْقُرُوضُ وَلَمْ يُبَيِّنْهَا وَأَنْتَ لِكُلِّ صَالِحَةٍ كُفُورٌ⁽¹⁾

وقال القطامي (130هـ)⁽²⁾ (من المتقارب):

وَشَقُّ الْبَحْرِ عَنْ أَصْحَابِ مُوسَى وَغُرُقَاتِ الْفَرَاعِنَةِ الْكِفَارُ⁽³⁾

الكفر العصيان: قال مجنون ليلى (من الطويل):

إِلَّا بِئِنَّكُمْ عُنَاثُكُمْ فَتْتَهُوا أَمْ ائْتُمْ أَنَا سَ قَدْ جُبِلْتُمْ عَلَى الْكُفْرِ⁽⁴⁾

الكافرُ من الأرض ما بَعُدَ عن النَّاسِ لا يَكادُ يُنْزِلُهُ أَحَدٌ ولا يَمُرُّ بِهِ أَحَدٌ عَلَى أَنَّهُ غُورٌ، وَمَنْ حَلَّهَا يُقال: هُم أَهْلُ الْكُفُورِ؛ قال الشاعر (من البسيط):

تَبَيَّنَتْ لِحْمَةٌ مِنْ فَرْجِكْرِشَةٍ فِي كَافِرٍ، ما بِهِ أَمْتٌ وَلَا حِوَجٌ⁽⁵⁾

الكافرُ في لُغَةِ العَامَّةِ ما اسْتَوَى مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْعَ.

ترشح من المعاني السابقة⁽⁶⁾ مفهومٌ هو بمثابة الأصل يدل على السِّر والتغطية التي تنمُّ عن تعمية حقائق الأشياء المادية والمعنوية، وهذا ما حدث مع المنافقين حتما حينما بنوا مسجدهم، حيث أرادوا تضليل الناس وإبعادهم عن مسجد رسول الله ﷺ الذي بناه أول مرة عند هجرته من مكة إلى المدينة، فكان المنافقون أحق بأن يُسموا أهل الكُفُور، نظرا لتباعدهم بِنِيَّاتِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ عَمَّا شَيَّدَهُ النَّبِيُّ ﷺ، وابتغوا بفعلهم حينما بنوا مسجدا ضاررا للتائي عنه ﷺ بتشنيص صف أتباعه، والدليل أن النبي ﷺ أمر بهدمه وحرقه حينما بيّن له الوحي مراد المنافقين من تشييده، فالذكر الحكيم في سياق الآية أردف الكفر بالتفريق ليكون المعنى

(1) ديوان عمر بين أبي ربيعة ص 577

(2) هو عمير بن شبيب من بني تغلب المتوفى سنة 130 هـ كان حسن التشبيب رقيقه؛ ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/713 والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 24/21، والمؤتلف والمختلف: الأمدى 218

(3) ديوان القطامي، تحقيق: إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب ص 143، دط، دت، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

(4) ديوان مجنون ليلى ص 103

(5) البيت بلا نسبة في التهذيب: الأزهرى 10/196 واللسان: ابن منظور 3/718.

(6) العين: الخليل بن أحمد 5/356 والتهذيب: الأزهرى 10/196 والمقاييس: أحمد ابن فارس 5/191.

الثاني بيانا واضحا لتأكيد كفرهم؛ أي أنهم جحدوا نعمة وعصوا أحكام شرع لغاية هي التفريق والشتات لوجود طائفتين في عرف هؤلاء؛ لكن لماذا تتوالى كلمتا (الكفر) و(التفريق)، والأولى منهما متضمنة للمعنى الثاني على أنّ الكفر فاصل بين شيئين؟ وهذا ما يحيل على المعاني التي جمعتها المعاجم اللغوية للفظ (فرق) فهي التي يمكن أن تنسج علاقة ما بينها وبين الكفر بوصفها تماما لمعناها؛ فقد ورد في المعاجم عند ذكر معاني مادة (ف ر ق) ما يلي:

التفريق الفصل والتزليل بين الشيئين؛ قال الله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴾ (1).

التفريق خلاف الجمع قال عنتره (من الطويل):

وما الفخرُ في جمع الجيوشِ وإنما فخارُ الفتى تفریقُ جمعِ العساكرِ (2)

لقد تحقّق التواصل بين هذه الدلالات في هذا السياق من خلال المعاني الرئيسة لكلّ مفردة فيه؛ فكفر المنافقين الذي أنبا عن سترهم لفعالهم وما أرادوه لم يكن إلاّ لأجل التفريق، أي الفصل والتزليل بين صف المسلمين كما أشرنا إلى ذلك آفا، فمعاني (التفريق) (3) الواردة في المعاجم أبانت عمّا أراد المنافقون إضماره لما رأوا إنفئات الصحابة حول النبي ﷺ وقد استجاب لدعوته أهل المدينة والتحقوا بمسجده الذي أسسه لجمع صفوف المسلمين وتوحيد كلمتهم، لا سيما أنّ المجتمع الجديد قد ضمّ مهاجرين وأنصار مما أوحى إلى المنافقين أنّ أمر التفريق بينهم شيء يسر يبدأ بمسجد هو مكان عبادة تعلّقت به نفوس المؤمنين، فلا يشكّون لحظة بأنّه محلّ فرقة.

فكيدهم الذي حاكوه بفكرة إنشاء المسجد الموازي لم يكن بحيلة منهم مباشرة وإنما كانت الحيلة بإيعاز من شخص آخر كان بعيدا عنهم يأتمرون بأمره، كما سنوضح ذلك عند تحليل بقية أجزاء النصّ الذي ينغلق بثالثة الألفاظ التي أبانت عن حقيقة ما أرادته المنافقون حينما ستروا أمرهم فصد تفريق جمع المسلمين، فلم يكن ذلك إلاّ بوحى سابق وخطّة مدبّرة معدّة سلفا، وهذا ما أقرّ به لفظ (الإرصاد) الذي يبدو للوهلة الأولى أنّه من متمات الوصف للفظ (التفريق)، إلاّ أنّه نحى بالمعنى منحى آخر أكسبه دلالة مغايرة لكنّها كانت مجلية لمتنها الغاية من ذكر اللّفظتين (الكفر) و(التفريق)، فالإرصاد بمعانيه اللّغوية يبيّن فحوى المضمّر

(1) الشعراء 63

(2) ديوان عنتره ص 185

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني في اللسان: ابن منظور 5/1028 والمقاييس: أحمد ابن فارس 4/493

من النص، وهي القصّة التي أفضت إلى تراتبية هذه الألفاظ بهذا الشكل؛ حيث ظهر الفعل والنية أولاً، ثمّ أردف كلّ ذلك بما يدلّ على سبب تواجدهما، فالإرصاد في اللّغة يجيل على المعاني الآتية:
الإرصاد الانتظار⁽¹⁾؛ قال الأخطل (من الوافر):

وَنَفْسُ الْمَرْءِ تُرْصِدُهَا الْمُنَابَا وَتُخَدِّرُ حَوَالَهُ حَتَّى يُصَابَا⁽²⁾

التهيؤ لرقبة شيءٍ على مسلكه؛ قال مجنون ليلي (من الطويل):

يَقُولُ لِي الْوَاشُونَ إِذْ يَرْصُدُونِي وَمِنْهُمْ هَلِينَا أَضِيْنٌ وَرُصُودٌ⁽³⁾

المكافأة بما يكون من المرء؛ قال كثير (من الوافر):

سَاجِزِيهِ بِهَا رَصَدَاتٍ تُكْرَى عَلَى عُذْوَاءِ دَارِي وَاجْتِنَابِي⁽⁴⁾

الإرصاد الإعداد.

إذا كانت المعاني اللّغوية⁽⁵⁾ للفظ (إرصاد) قد باينت تمام الدلالة السياقية فيما أريد من كلمتي (الكفر) و(التفريق)، وهذه حقيقة الظاهر من التركيب، إلّا أنّ المعنى المُختزل وضحتة قصّة المنافقين مع من هيووا له المسجد الذي شيّدوه ليكون عوناً لهم على العداوة، وهو أحد الكفّار⁽⁶⁾ الذي ناصبوا العداة للنبيّ ﷺ فلما عرف المنافقون حقيقته وبغضه للإسلام والمسلمين أعدّوا له المكان لكي ينزل فيه بإيعاز منه،

(1) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 2/379

(2) ديوان الأخطل ص 198

(3) ديوان مجنون ليلي ص 59

(4) ديوان كثير عزة ص 280

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني في المقائيس: أحمد ابن فارس 2/400 و أساس البلاغة: الزمخشري 1/356

(6) يُروى في خبر هذا الرجل أنّه أبو عامر الرّاهب والد حنظلة الذي غسّته الملائكة، وكان قد تنصّر في الجاهلية وترهب وطلب العلم، فلما خرج سرور الله ﷺ عاداه لأنه زالت رياسته، وقال: لا أجد قوماً يقاتلونك إلّا قاتلتك معهم، ولم يزل يقتله إلى يوم حنين، فلما انهزمت هوازن خرج إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدادوا بما استطعتم من قوّة وسلاح وابنوا لي مسجداً فإني مسجداً فإني مذهب إلى قيصر وآت من عنده بمجد فأخرج محمّداً وأصحابه، فبنوا هذا المسجد وانتظروا عجيء أبي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد؛ ينظر: تفسير الطبري 11/32-33.

فما كان منهم إلا أن فعلوا ما أمرهم به، وانتظروا قدومه ليرقبوا ما سيكون من أثر لهذا المسجد الذي أسسوه والتأمر الذي توأصوا بفعله.

ونتيجة لهذا الفعل الذي أحدثه المنافقون ترثبت أحكام فقهية تنصّ على حرمة إقامة صلاة في مسجد فيه جماعة أخرى قد دخلته قبلها، وهذا الوجه مواز تماما لصورة أخرى إذا ما بُني مسجد جديد للمسلمين قريب من مسجد آخر قد شُيّد بجواره، فالتحاكم إلى التوايا والإرادات على أنها مقصد أساس لإنجاز الفعل هي الفيصل في مثل هذه الحالات، فإذا بني المسجد بجوار آخر وكانت الغاية منه تباعد جماعتين تباعضا وتشاحنا، أو أنّ المقصد كان عصبية مفرطة فالحرمة في ذلك واضحة⁽¹⁾، وصنو هذه الصورة تعدّد الجماعات في المسجد الواحد؛ حيث اختلف المالكية والشافعية في هذه المسألة على وجهين؛ حيث رأت المالكية أنه لا تصلي جماعتان في مسجد واحد، ولا بإمامين ولا بإمام واحد خلافا لسائر العلماء⁽²⁾، ومنهم الشافعية الذين قالوا بالمنع⁽³⁾.

كما تباين العلماء في فهم عود الصفة في قوله: (مَسْجِدًا ضِرَارًا)، هل الضرر يلحق المسجد نفسه، أم أهله الذين أسسوه قصد ارتياده للعبادة، والمالكية رجّحوا المذهب الثاني لأنّ المسجد لم يؤسس إلا للتأليف بين قلوب المسلمين وجمع شملهم، فإذا حدث فرقة بغيره ولو كان مثله لبطل أصل التأسيس والإنشاء، ولضاعت المصلحة المرجوة من ذلك⁽⁴⁾.

2- دور المسجد في توحيد المسلمين:

قال تعالى: ﴿لَا تَقْعُدُوا فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَلْوَيْتَيْهِ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحْيُونَ أَنْ يَنْظُرُوا وَآلَهُ يَحْيَىٰ الْمَطْهَرِينَ﴾⁽⁵⁾. أضافت هذه الآية معنى متمما للآية التي سبق تحليلها، حيث حدّدت حكم المسجد الذي بناه المنافقون إرسادا وتفريقا بين المسلمين، فجاء النهي في مطلع النص قاطعا لكل شبهة على نيّة الانفصال في إتيان هذا المكان، الذي صار بمثابة الشبهة إن لم نقل أنّ حكمه قد بلغ الحرمة، فلو لم يكن ذلك كذلك لما أمر النبي ﷺ بهدمه، وهذا ما بيّنه صدر الآية في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْعُدُوا فِيهِ أَبَدًا﴾ فهذا نهى مرتبط أساسا بالظرف المبهم في قوله ﴿أَبَدًا﴾، ف ﴿أَبَدًا﴾ وإن كان ظرفا مبهما لا عموم فيه، ولكنه إذا

(1) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 2/ 217

(2) أحكام القرآن: ابن العربي 2/ 582

(3) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 2/ 217

(4) أحكام القرآن: ابن العربي 2/ 582

(5) التوبة 108

اتَّصَلَ بالنهي أفاد العموم، لا من جهة مقتضاه ولكن من جهة النهي، فإنه لو قال: لا تقم فيه لكفى في الانكفاف المطلق، فإذا قال (أبدا) فكأنه قال: لا تقم في وقت من الأوقات ولا في حين من الأحيان، وقد فهم ذلك أهل اللسان وقضى به فقهاء الإسلام، قالوا: لو قال رجل لامرأته: أنتِ طالق أبداً طَلَّقْتَ طلقة واحدة⁽¹⁾.

فلو كان فعلا هذا هو معنى الأبدية إذا ما ارتبطت بالنهي لجاز أن يُتفَى هدم المسجد لأنية النهي، لكن الملاحظ أن ما نهي عنه النبي ﷺ هو عدم القيام في هذا المسجد من أساسه لأنه بُني على باطل، غرضه الكفر والتفريق والشتات، لهذا ذكر الطاهر بن عاشور حين تفسيره لإبهام النهي ما نصّه: (... وَكَلَّمَ أُيُسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوْلِيَّوَيْهِمْ كَقَوْلِهِمْ أَنْ تَقُومَ فِيهِمْ) إحتراس مما يستلزمه النهي عن الصلاة فيه من إضاعة عبادة في الوقت الذي رغبوه للصلاة فيه، فأمره الله بأن يصلي في ذلك الوقت الذي دعوه فيه للصلاة في مسجد الضرار أن يصلي في مسجده أو في مسجد قباء، لثلا يكون لامتناعه من الصلاة من حظوظ الشيطان أن يكون صرفه عن صلاة في وقت دعي للصلاة فيه وهذا أدب نفساني عظيم⁽²⁾. وقبل أن نوضح أوجه الخلاف في المقصود بالمسجد الذي أسس على التقوى لوجود تباين في ذلك، فإنَّ نَمَّةَ إشارة إلى نفي القيام في مكان مخصوص، فإذا كان هذا المكان هو المسجد فإنَّ القيام الذي يناسبه هو الصلاة؛ أي أن اللَّفْظَ البديل كناية عنها، وقد أشرنا من قبل إلى معاني مادة (ق و م) التي أحالتنا على: الوقوف والنبات واللزوم والمحافظة والإصلاح والعزم على الشيء والصلاة⁽³⁾، فالمعنى الذي دلَّت عليه الآية في النهي هو الصلاة حتما، على أنها دليل للقيام في كلِّ مسجد حتى وإن كان قد سُلِبَ هذه الصِّفَةُ لما التبس بالضرر الذي ارتضاه المنافقون له، وإن كان احتمال بقية المعاني واردا فهي موضع شبهة لأنَّ التأسيس باطل، وهناك بديل عنه، أي عن المسجد المُستثنى لوجود غيره الذي أسس على التقوى من أوَّل يوم، فهل التأسيس هنا يعني البناء والتشييد فحسب؟ فهذا شكل من أشكال الأسبقية المادية لا غير؛ لأنَّ مادة (أ س س) في اللُّغَةِ لها عدَّة معانٍ: الأُسُّ أصلُ البناء ومبتدؤه؛ قال جرير (من البسيط):

قَوْمٌ لَهُمْ خَصَمٌ إِبْرَاهِيمُ دَعْوَاهُ إِذْ يَرْفَعُ الْبَيْتَ سُوراً فَنُوقَ تَأْسِيسُ⁽⁴⁾

(1) أحكام القرآن: ابن العربي 2/ 583

(2) التحرير والتنوير: ابن عاشور 10/ 203

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني الفصل الثاني ص 60.

(4) ديوان جرير ص 249

الأسر ما استقرّ في الموقد من بقايا الرماد ، قال النابغة الذبياني (من الطويل):

فلم يبق إلا أكلُ غنيمٍ مُصِيبٍ وسُفَعِ عِلى أسٍ وئوِي مُعْتَلِبٍ⁽¹⁾

الأسرُ أصل الرجل؛ قال الفرزدق (من الرمل):

عِلى أَساسٍ عَبدٍ مِن عَمَانٍ تُقَيِّلُ في رِفاقِ أبِي صُفَارٍ⁽²⁾

وفي المثل: أَلصِقُوا الحِسنَ بِالأسِّ؛ أي أَلصِقُوا الشراً بأصول من عاديتهم أو عاداكم⁽³⁾.
الأسرُ وجهُ الدهر، ويقولون كان ذلك على أسر الدهر؛ قال الشاعر (من الرجز):

وَأَسْرُ مَجْدٍ ثابِتٍ وَطِيْدُ نال السِماءَ فَرعُهُ المِديْدُ⁽⁴⁾

ما يلاحظ على هذه المعاني اللغوية⁽⁵⁾ أنّها أبعد ما تكون من مقارنة لفظ (التأسيس) المذكور في الآية؛ حيث إنّ هذه المقاربة لا تسمح بتحديد الدلالة لوجود مفهوم معنوي وهو (التقوى)، غير أنّ الشاهد الأخير المذكور في المعاني اللغوية يمكن أن يزيل هذا الإشكال إذا ما عرفنا أنّ الحمد كذلك مفهوم معنوي يتأسس بناء على طموح المرء وجهده، فالمسجد الذي تأسس على التقوى يحقق أفضلية القيام فيه مطلقاً لوجود معيار التقوى التي تنافي أوّل ما تنافي النفاق والشقاق والفرقة بين المسلمين، وهذا ما يفسر اختلاف الفقهاء والمفسرين في تحديد المسجد المعني بالذكر في الآية الكريمة، لكون المساجد قد تعددت وتغيّر منحائها الذي أسست من أجله، فهناك مسجد النبي ﷺ ومسجد قباء ومسجد ضرار، فإذا ما استثنينا مسجد المنافقين لانتفاء صفة التقوى عنه جملةً بدليل وسمه بالضرر، يبقى الإشكال قائماً حول المسجدين الأوّل والثاني، فبعض المفسرين يرون أنّه مسجد قباء الذي أسس أوّلاً ولا مرية في الغاية من تأسيسه، لأنّه أوّل مسجد في الإسلام أُلّف فيه النبي ﷺ بين قلوب المسلمين المهاجرين منهم والأنصار، وهذا المسجد هو الذي حاول

(1) ديوان النابغة الذبياني ص 241

(2) ديوان الفرزدق ص 233

(3) جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري / 149.

(4) البيت ينسب للكذاب الحرمازي؛ ينظر: جمهرة اللّغة: ابن دريد / 34 والمقاييس: ابن فارس / 14.

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني اللغوية: العين: الخليل بن أحمد / 334 والمقاييس: ابن فارس / 14 ولسان العرب: ابن

منظور / 4 / 122.

المنافقون نقض غايته بمسجد آخر هو مسجد ضرار، فأيهما أبلغ وصفا بالتقوى؟ وهذا هو دليل أصحاب الرأي الأول⁽¹⁾ الذين اعتمدوا الموازنة بين هذين المسجدين استنادا إلى الأسبقية الزمانية التي ذكرت بوصفها قرينة دالة، لقوله تعالى: ﴿مِنَ أَوْلِيَاءِهِ﴾، أما أصحاب الرأي الثاني⁽²⁾ فقد اعتمدوا الدليل المنقول حجة لتعزيد ما ذهبوا إليه على أنه الأولى بالقصد، وهو مسجد النبي ﷺ دون غيره، بالمفاضلة قد حدثت بينه وبين مسجد ضرار، ولا إشارة في الآية إلى مسجد قباء وما أكد ذلك حديث النبي ﷺ الذي ورد فيه خبر من أن رجلين تمارى في المسجد الذي أسس على التقوى، فقال رجل: هو مسجد قباء وقال آخر: هو مسجد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (هو مسجدي هذا)⁽³⁾.

فتوظيف هذا النص على أنه دليل فاصل بالتأكيد على مسجده ﷺ دون غيره، ترجح دلالة السياق بقرينة نصية منقولة بالرواية وهي أقوى من تأويل يحتمله اللفظ، وما يعضد هذا الرأي فضيلة أخرى لمسجده ﷺ حينما قال: (ثم صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام)⁽⁴⁾. فما أشار إليه الحديث من فضل لم يعن به إلا مسجد النبي ﷺ والمسجد الحرام واستثنى ما دونهما بما في ذلك مسجد قباء، على الرغم من فضله لكونه تأسس أولا، وهنا تكمن حقيقة الأفضلية بقوله: ﴿أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾، فعود الضمير يحيل على موازنة بين مسجدين الفرق بينهما واضح تماما في الأحقية للتفضيل؛ قال ابن العربي: (أحق هو أفعال من الحق، وأفعال لا يدخل إلا بين شيئين مشتركين، لأحدهما في المعنى الذي اشتركا فيه مزية على الآخر فيحلى بأفعال، وأحد المسجدين وهو مسجد الضرار باطل لا حظ للحق فيه، ولكن خرج هذا على اعتقاد بانيه أنه حق واعتقاد أهل مسجد النبي ﷺ أو قباء أنه حق، فقد اشتركا في الحق من جهة الاعتقاد، لكن أحد الاعتقادين باطل عند الله، والآخر حق باطنا وظاهرا وهو كثير كقوله تعالى: ﴿أَسْمَنُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾⁽⁵⁾ يعني من أهل النار، ولا خير في مقر النار ولا مقيلها، ولكنه

(1) نقل هذا الرأي عن جماعة من الصحابة منهم ابن عباس والحسن وعطية رضي الله تعالى عنهم.

(2) نقل هذا الرأي عن أبي بن كعب وسعيد الخدري وابن عمر وسعيد ابن المسيب رضي الله تعالى عنهم.

(3) صحيح ابن حبان 4/483 وفي رواية لمسلم: حدثني محمد بن حاتم حدثنا يحيى بن سعيد عن حميد الخراط قال سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن قال: ثم مر بي عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري قال قلت له: كيف سمعت أباك يذكر في المسجد الذي أسس على التقوى؟ قال: قال أبي: دخلت على رسول الله ﷺ في بيت بعض نسائه فقلت: يا رسول الله أي المسجدين الذي أسس على التقوى؟ قال: فأخذ كفا من حصباء فضرب به الأرض ثم قال: (هو مسجدم هذا لمسجد المدينة). قال: فقلت أشهد اني سمعت أباك هكذا يذكره، ينظر: صحيح مسلم 2/1015.

(4) صحيح البخاري 398/1

(5) الفرقان 24

جرى على اعتقاد كل فرقة أنها على خير وأن مصيرها إليه؛ إذ كل حزب في قضاء الله بما لديهم فرحون، حتى يتميّز بالدليل لمن عُضد بالتوفيق في الدنيا أو بالعيان لمن ضلّ في الآخرة⁽¹⁾.

3- التباين في الغايات عند بناء المساجد:

3-1 التفاضل في المقصد من تأسيس المساجد:

ما يميّز عناصر هذا البحث أن آياته الأولى وردت متكاملة يشرح بعضها بعضاً؛ حيث إن كل آية تضيف دلالة جديدة تومئ إلى التطور لا إلى التغيير، وهذا ما يقتضيه سياق القرآن الكريم الذي تُدرك معانيه الكلية بتتبع آثار السياقات المتسلسلة لا الموازية، فتوزيع الآيات المشابهة في الذكر الحكيم لا يعني انفصالها، وإنما انتشارها فيه يؤكد على إعادة التذكير بحقيقة ما، تكون هي نفسها منطلقاً لبناء حقائق أخرى ولنا في قصة موسى خير شاهد على ذلك، فإن جمعنا أطراف قصته في القرآن الكريم تمّ تحصيل الغاية من ذلك بأقصر السبل، وإن أقصينا جزءاً منها بنية التكرار والتشابه أحدثنا مفارقة لغوية وبلاغية من شأنها أن تهدم المعنى المراد من ذكرها، فيعود ذلك بالسلب على السياق محلّ التمام عند ذكرها والاستعانة بالفاظها ومعانيها، وكذلك الحال مع آيات هذا البحث التي تناولت الموضوع نفسه، بأن تكررت الإشارة إلى المسجد الذي أسسه المنافقون إما بذكره صراحة أو بالإيحاء إليه، غير أن إعادة الذكر هذه أوجبت أحكاماً مستخلصة أشار إليها المفسرون والفهاء انطلاقاً من عودتهم إلى معان لغوية تكون في الغالب هي الفيصل بين كلّ مذهب أو رأي من آراء المذهب الواحد، وهذا ما أكدناه من خلال عنصره أجزاء هذا البحث بهذا الشكل، وما يوضح هذا المنحى المشار إليه هو ما ستمّم به تبيان الأحكام الفقهية وآراء المفسرين في قوله تعالى:

﴿ أَفَمَنْ أَتَسَسَّ بِئِنَّكُمْ عَلَ قَوَّامِكُم مِّنْ أَللّٰهِ وَرِضْوَانِ خَيْرٌ أَمْ مَّنْ أَسَّسَ بِنِبِّئِكُمْ عَلَ شَفَا جُرْبٍ هَاكِرٍ فَاتَّهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢﴾

إذا كانت هذه الآية متممة للآيتين السابقتين وهذا هو الظاهر، فلماذا تغيرت بعض الألفاظ النواة؛ حيث تمّ الاستغناء عن لفظ (المسجد) واستبدل بالبيان عموماً وهو لفظ عام؟ ثمّ لماذا عدل عن لفظ المقارنة والموازنة التي دلّ عليها لفظ (أحق) بعبارة أوسع مداها باختلاف ألفاظها، كأنها فيما تبدو بادي الرأي شارحة لها ومؤكدة لغرضها الذي لم يتضح أولاً؟ فإذا كان لفظ (البيان) أشمل من المسجد، فلماذا لا تكون الدلالة السياقية مشيرة إليه أولاً، حيث يحدث التدرج من العام إلى الخاص، وهذا ما يجعلنا نبحث عن المعنى

(1) أحكام القرآن: ابن العربي/2/ 587

(2) التوبة/109

والمقصود بها طبيعة جسم الإنسان إذا ما خلق قويّ البدن يحتمل من الصّعاب ما لا يحتمله غيره نظرا لجلده.

البنية الكعبة؛ وفي الأثر: (رأيت ألا أجعل هذه البنية مني بظهر فصليت إليها) ⁽¹⁾ بقصد الكعبة حينما استقبلها لأول مرة عند الصلّاة دون علمه بأنّها الوجهة الأصيلة عند المسلمين قبل أن يفد على النبي ﷺ، وفي القسم عند العرب: (لا وربّ هذه البنية).

فهذه المعاني ⁽²⁾ لا تتوافق دلاليا مع سياق الآية إلّا في موضعين منها؛ أولهما البناء بمعنى نقيض الهدم وهو أعمّ المعاني، والثاني البناء بمعنى التشييد؛ أي إعلاء هيكل الشيء وجسمه من أساس هو أصل البناء، وهذه حقيقة ماديّة تنطبق على كلّ بناء على وجه الأرض، سواء أكان مسجدا أم غيره، فإذا عدل عن ذكر المسجد فلفظ العموم يشملُه حتما بوصفه شكلا من أشكال الأبنية القائمة، سيتحدّد دوره بما يُخصّص له وهو العبادة أصالة، غير أنّ سياق الآية أشار إلى ذلك ضمّنيا بأوصاف معنوية تكون أعمدة للتشييد والبناء وهي: (التقوى) و (الرضوان) ولا شكّ في معنوية هذين المعنيين لكونهما مرتبطين بنوايا القلوب قبل أفعال الجوارح، فكيف يكون التأسيس على التقوى والرضوان لضمان تشييد بناء لا مربة في المقصد من غاية إعلائه ورفعهِ؟ فإذا كانت التقوى تعني المبالغة في الإخلاص عند نية الفعل بإخفائه على ما حدّده المعنى اللّغوي وواففته الدلالة الشرعية، فهل ينسحب ذلك على لفظ (الرضوان) الذي ورد في معاجم العرب بمعنى واحد هو خلاف السخّط ⁽³⁾؟ قال النبي ﷺ في دعائه: (اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك) ⁽⁴⁾؛ وقال قيس لبنى (من الطويل):

يَقُولُونَ: لَبِئْسَ فِتْنَةً كُنْتَ قَبْلَهَا	بِخَيْرٍ فَلَا تُنْذِمَنَّ عَلَيْهَا وَطَلَّقْ
وَوَدِدْتُ وَيَبِئْسَ اللَّهُ إِنْ سِيَّئَتُهُمْ	وَحَمَلْتُ فِي رِضْوَانِهَا كُلُّ مُؤَيَّتِي
فَطَاوَعْتُ أَضْدَائِي وَعَاصَيْتُ نَاصِحِي	وَأَفْرَزْتُ عَيْنَ الثَّامِتِ الْمُتَخَلِّقِ ⁽⁵⁾

وتثنية الرضا رضوان ورضيان، الأولى على الأصل والأخرى على المعاقبة، وكأنّ هذا إيما ثني على إرادة الجنس. قال الرّاعب: (ورضا العبد عن الله هو أن لا يكره ما يجري به قضاؤه، ورضا الله عن

(1) ينظر خبر وفود البراء بن معرور على النبي ﷺ عند إسلامه صحيح ابن خزيمة /1/ 223 وصحيح ابن حبان /15/ 472.

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني اللّغوية؛ أساس البلاغة: الزمخشري /1/ 79 ولسان العرب: ابن منظور /8/ 88.

(3) لسان العرب: ابن منظور /8/ 302.

(4) صحيح مسلم /1/ 352

(5) ديوان قيس لبنى ص 68

العبد هو أن يراه مؤتمرا لأمره منتهيا عن نهيه (...). ولما كان أعظم الرضا رضا الله تعالى خص لفظ الرضوان في القرآن بما كان من الله تعالى (...)⁽¹⁾ ومنه قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْتَهُمُ رُكْمًا سَجًّا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾⁽²⁾، أي أنهم يريدون من عملهم مبلغ الرضا من ربهم ومنتهى القبول لديه، فكأن الرضا إذا ما عاقب التقوى كان أشد منها إخلاصا أو وصفا لها على جهة التوكيد والزيادة فيما هو واضح من معنى سابق، فالذي يتغنى الرضا لا يحقق ذلك إلا بالتقوى، ولا يتسنى لمن لبس رداء التقوى بلوغ منتهى الأمل في تحقيقها إلا إذا استشعر رضوان الله عليه، من خلال قبول الأعمال والذي يظهر في التعم المسداة، فتكامل معني التقوى والرضوان يتضح أن (لفظ) البناء في الآية حمال أوجه، إذ لا يدل على المادية مطلقا ولا على المعنوية حتما، وهذا ما أفضى إلى خلاف بين المفسرين والفقهاء عند قراءتهم لنص هذه الآية واحتكامهم إلى معانيها اللغوية، واستقصائهم إيها مرتبطة داخل السياق؛ فالرازي يرى أن معنى الآية: (أفمن أسس ببيان دينه على قاعدة قوية محكمة؛ وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير، أمن أسس على قاعدة هي أضعف القواعد وأقلها بقاء، وهو الباطل والتفاق الذي مثله مثل جرف هار من أودية جهنم، فلكونه ﴿شَعَا جُرْفِي هَارٍ﴾ كان مشرفا على السقوط، ولكونه على طرف جهنم كان إذا انهار فإنه ينهار في قعر جهنم، ولا نرى في العالم مثلا أكثر مطابقة لأمر المنافقين من هذا المثال، وحاصل الكلام أن أحد البنائين قصد بانيه ببنائه تقوى الله ورضوانه، والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر، فكان البناء الأول شريفا واجب الإبقاء، وكان الثاني خسيسا واجب الهدم)⁽³⁾. أما محمد الطاهر بن عاشور فيرى في الآية معنى مغايرا حيث قال: (ولما كان من شأن الأساس أن تطلب له صلابة الأرض لدوامه، جعلت التقوى في القصد الذي بني له أحد المسجدين، فشبهت التقوى بما يرتكز عليه الأساس على طريقة المكنية، ورُمز إلى المشبه به المحذوف بشيء من ملائماته، وهو حرف الاستعلاء. وفهم أن هذا المشبه به شيء راسخ ثابت بطريق المقابلة في تشبيه الضد بما أسس على شفا جرف هار، وذلك بأن شبه المقصد الفاسد بالبناء بجرف منهار في عدم ثبات ما يقام عليه من الأساس، بله البناء على طريقة الاستعارة التصريحية وحرف الاستعلاء ترشيح. وفرع على هذه الاستعارة الأخيرة تمثيل حالة هدمه في الدنيا وإفضائه بانيه إلى جهنم في الآخرة بانهار البناء المؤسس على شفا جرف هار بساكنه في هوة. وجعل الانهيار به إلى نار جهنم إفضاء إلى الغاية من التشبيه، فالهيئة المشبهة مركبة من محسوس ومعقول، وكذلك الهيئة المشبه بها. ومقصود أن البنيان الأول حصل منه غرض بانيه، لأن غرض الباني دوام ما بناه. فهم لما بنوه لقصده التقوى

(1) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصبهاني ص 286-287

(2) الفتح 29

(3) مفاتيح الغيب: الرازي 6/ 149

ورضى الله تعالى، ولم يُذكر ما يقتضي خيبتهم فيه كما ذكر في مقابله، عُلِمَ أنهم قد اتقوا الله بذلك وأرضوه، ففازوا بالجنة كما دلّت عليه المقابلة، وأنّ البيان الثاني لم يحصل غرضٌ بانيه وهو الضرار والتفريق، فخابوا فيما قصده فلم يثبت المقصد، وكان عدم ثباته مفضيا بهم إلى التار كما يفضي البناء المنهار بساكنه إلى الهلاك⁽¹⁾.

فنعند المقابلة بين الرأيين يكون الفرق واضحا بين ما هو معنوي عند الأول وماديّ عند الثاني؛ فالبيان عند الرّازي دين تتوافق معه معاني التقوى والرّضوان، وهذا نظير الشاهد الذي ذكرناه سلفا من قول جرير، فالذّلاله مجازية سترتب عنها ما يليها من مفردات في الآية كالشفا والجرف والهار، أما عند محمد الطاهر بن عاشور فالبيان ماديّ ينسجم مع الإشارة السّابقة التي عيّنت المسجد بالذكر صراحة، وهذا ما أكّدته الآية المتّمة لهذا النصّ الذي نحن بصدد تحليله وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنِنُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِبْعَهُ فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾.

فكيف اتفق للرّازي رحمه الله فهمه هذا الذي أشار إليه بأنّ البيان دلالة على دين متين يقابله آخر مقوّض، ولكي نستجلي حقيقة ما ذهب إليه من موقف عند قراءته لهذه الآية لا بدّ من فهم شطر الآية الثاني الذي وافقه عليه غيره بأنّه محتمل للمجاز، يؤكّد حقيقة أنّ البيان يمكن أن يكون معنويا لانصراف السياق عن ذكر المسجد بعينه وإحلال لفظ العموم محلّه، وقد تضمّن شطر الآية الثاني ثلاث قرائن لفظية لها من المعاني اللغوية ما يسايرها ويوازئها مع المقصد المجازي أكثر من الماديّ، فلفظ (شفا) في اللّغة يتحمل المعاني الآتية:

شفا الشيء: حدّه وحرفه؛ قال تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾⁽³⁾
 الشفا: ما بين الليل والنهار عند غروب الشّمس، حيثُ يغيّبُ بعضها ويبقى بعضها؛ قال العجاج⁽⁴⁾ (من الرجز):

أوفيته قبل شفا أو بشفا والشّمس قد كادت تكون دنفا⁽⁵⁾

(1) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 206 / 10.

(2) التوبة 110

(3) آل عمران 103

(4) هو عبد الله بن رويه من بني مالك بن سعد بن زيد مناة من تميم، وكان يكتى أبا الشعثاء والشعثاء ابنته، لقي أبا هريرة،

ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 575 / 2، والأغاني: أبو الفرج الأصفهاني 184 / 10

(5) ديوان العجاج، روايو وشرح: عبد الملك بن قريب، تحقيق: عبد الحفيظ السطلي، ص 493، دط، دت، مكتبة اطللس،

دمشق، سوريا.

شفا الشيء: قليله؛ قال الفرزدق (من الطويل):

فَلَمْ يَبْقَ مِنْ عَايِكَ إِلَّا بَقِيَّةٌ، شَفَا، كَجَنَاحِ الثَّسْرِ مُرَطَّ سَائِرُهُ⁽¹⁾

لقد وظفت الأبيات الشعرية هذه المعاني الثلاثة⁽²⁾ توظيفا مجازيا يبعد عن حقيقة الاستعمال نظرا لمقاربة الفعل أثناء أدائه أو تجاوزه إذا ما دنا من محلّ الإنجاز ولم يتم، وعلى هذا النحو أتى المعنى موافقا لهذه الوظيفة الدلالية في نصّ الآية المستشهد بها على ورود معنى (شفا) في القرآن الكريم، حيث إنّ الذين كانوا على شفا حفرة بمعاصيهم كادوا أن يقاربوا الوقوع في المهالك التي ستوردهم جهنّم إن هم أصروا على ذلك، فشأنهم في ذلك شأن الذي يقف على حافة هاوية ثم يستنقذ منها، وهذا ضرب من إيراد المجاز بصورة لتوضيح صورة هي في الواقع أبين منها عند فهمها، فالمعاني اللغوية أحالت على الملموس من إشارتها، أما السياقات في التصوص فقد أحالت على المجاز، مما يعني إمكانية ورود هذه المشاكلة في نصّ الآية التي نحن بصدد تحليلها.

ولكي يكون ذلك أيسر لتجلية المقصد من تراكب ثلاثة ألفاظ تدلّ جميعها على ما أوشك أن يحدث، وهذه الألفاظ هي (شفا، جرف، هار)، نوج على المعاجم اللغوية لاستجلاء ما تحيل عليه مواد هذه الألفاظ؛ فمادة (ج ر ف) تتضمن المعاني الآتية:

اجترف: اجتاح.

الاجتراف أخذ الشيء كله هبشاً، يقال جَرَفْتُ الشيءَ جَرْفًا، إذا ذهبت به كله.
الجُرْفُ: ما أكل السيلُ من أسفلِ شِقِّ الوادي والنهر، قال أعشى قيس (من البسيط):

وَمَا مُجَاوِرٌ هَيْتَ إِنْ عَرَضْتَ لَهُ قَدْ كَانَ يَسْمُو إِلَى الْجُرْفَيْنِ وَأَطْلَعَا
يَجِيشُ طُوفَائِلَهُ إِذْ عَابَ مُحْتَمِلًا يَكَاذُ يَغْلُو رَبِّي الْجُرْفَيْنِ مُطْلَعَا⁽³⁾

جرف نحت وحفر وجوف.

الجرف الخواء والهاوية تحت اليابسة؛ قال قيس بن الخطيم (من المنسرح):

(1) ديوان الفرزدق ص 208

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 288/6

(3) ديوان الأعشى ص 105

تَمْشِي كَمْشِي الزُّهْرَاءِ فِي دَمَثِ الْ
رُمْلِ إِلَى السَّنْهِلِ دَوْنَهُ الْجُرْفُ⁽¹⁾

وقال عروة بن الورد (من الطويل):

لَهُ خَلَّةٌ، لَا يَدْخُلُ الْحَقُّ دُونَهَا
كَرِيمٌ أَصَابَتْهُ خَطُوبٌ تُجَرِّفُ⁽²⁾

فما حوته الشواهد الشعرية عند ذكر هذه المعاني⁽³⁾ يؤكد إمكانية تلبس لفظ (الجرف) بالجاز إذا ما أحسن توظيفه في سياق ما، كما هي عليه الحال في بيت عروة بن الورد، فالمعضلات التي ادلهمت به كادت أن تودي بجياته، أي أنها اكتسحته وهجمت عليه كالسيل الجارف، وعادة ما يتبع الجرف انهيار يأتي بعده أو يكون أسفل منه، كما أوضحت ذلك المعاجم اللغوية، فهار تأتي بمعان منها:
هار انصدع وانهدم وسقط؛ قال: النابغة الذبياني (من البسيط):

تَلَوْتُ بَعْدَ انْتِضَالِ الْبُرْدِ مِثْرَها،
لَوْثًا، عَلَى مِثْلِ دِعْصِ الرَّمْلَةِ الْهَارِي⁽⁴⁾

وقال ذو الرمة (من الطويل):

فَلَمْ يُبْقِ إِلَّا دُمْنَةً هَارًا تُؤْتِيهَا
وَجِيفُ الْخَصَى بِالْمُعْصِفَاتِ السُّوَاهِكِ⁽⁵⁾

هار ضعف قال زهير بن أبي سلمى (من البسيط):

يَقْسِمُ ثُمَّ يُسَوِّي الْقَسْمَ بَيْنَهُمْ،
مُعْتَدِلُ الْحُكْمِ لَا هَارٍ وَلَا هَشْمِ⁽⁶⁾

(1) ديوان قيس بن الخطيم ص 101

(2) ديوان عروة بن الورد ص 51

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 6/108 والمحكم: ابن سيده 7/390

(4) ديوان النابغة الذبياني ص 48

(5) ديوان ذي الرمة ص 358

(6) ديوان زهير بن أبي سلمى ص 90

وقال الشاعر (من البسيط):

ماضي العزيمة لا هارَ ولا خزل⁽¹⁾

هار ذهب أكثره ومعظمه.

الهورة الهلكة.

كلما أوردت المعاجم اللغوية معنى من معاني⁽²⁾ هذه الألفاظ الثلاثة أتاحت لنا فرصة استلال معنى مجازي يعضد مذهب من قال باحتمال أن يكون المقصود بالبيان في عمومه معنويا لا ماديا، كما أوما إلى ذلك الفخر الرازي عند تفسيره لهذه الآية، وقد جراه في ذلك ابن العربي؛ حيث ذكر أن البيان في الآية ورد على جهة الحقيقة احتمالا لمعنى المسجد الذي هدم وانهار في زمان النبي ﷺ، أو أنه مجاز ويصير المعنى عندئذ أن ماله إلى نار جهنم، فكأنه انهار إليها وهوى فيها⁽³⁾، وهذه العاقبة جزاء لمن بناه وليس للبيان نفسه لأنه بفعل فاعل.

3-2 تأكيد سلامة المقصد بنفي ضده:

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾⁽⁴⁾

تضمنت الآية لفظ (المساجد) بصيغة الجمع. مما يحيل على تعدد ظاهر يحيل على أكثر من وجه عند التفسير، وقد أوضحنا المعاني اللغوية لكلمة (مسجد)⁽⁵⁾ سابقا، ولما تكررت في هذه الآية أفضت إلى خلاف جديد أو عزت به تلك المعاني اللغوية: فقد فهم العلماء من هذا الجمع في كلمة (مساجد) أنها تدل إما على أماكن العبادة أو البقاع كلها أو الصلوات، أو الأعضاء التي يسجد عليها، أو مكة لأنها حوت فضاء الحرم كله؛ قال الرازي: (اختلفوا في المساجد على وجوه أحدها: وهو قول الأكثرين: أنها المواضع التي بنيت للصلاة وذكر الله، ويدخل فيها الكنائس والبيع ومساجد المسلمين، وذلك أن أهل الكتاب يشركون في صلاتهم في البيع والكنائس، فأمر الله المسلمين بالإخلاص والتوحيد، وثانيها: أن المساجد البقاع كلها؛ قال

(1) لم نعر على قائله ولا تمته ينظر؛ التهذيب: الأزهرى/410

(2) ينظر تفصيل معنى مادو (ه و ر)؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي/4/82 واللسان: ابن منظور/3/832

(3) أحكام القرآن: ابن العربي/2/588

(4) الجن/18

(5) ينظر ص 71 من الفصل الثاني.

عليه الصلوة والسلام: (جعلت لي الأرض مسجداً) ⁽¹⁾، كانه تعالى قال: الأرض كلها مخلوقة لله تعالى فلا تسجدوا عليها لغير خالقها، وثالثها: أن المساجد هي الصلوات، فالمساجد على هذا القول جمع مسجد بفتح الجيم ، والمسجد على هذا القول مصدر بمعنى السجود، ورابعها: أن المساجد الأعضاء التي يسجد العبد عليها، وهي سبعة: القدمان والركبتان واليدين والوجه وهذا القول اختيار ابن الأنباري، قال: لأن هذه الأعضاء هي التي يقع السجود عليها، وهي مخلوقة لله تعالى، فلا ينبغي أن يسجد العاقل عليها لغير الله تعالى، وعلى هذا القول معنى المساجد مواضع السجود من الجسد واحداً مسجد بفتح الجيم، وخامسها: يراد بالمساجد مكة بجميع ما فيها من المساجد، وذلك لأن مكة قبله الدنيا وكلّ أحد يسجد إليها) ⁽²⁾.

4- بيان الوظيفة الحقيقية للمسجد في الإسلام:

قال تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكِّرَ فِيهَا أَسْمَاءُ سَبَّحَ بِهَا الْقُدُّوسُ وَالْآسَاءُ ﴾ ⁽³⁾
 عند تتبع مضامين الآيات المختلفة في الموضوع والموضوع يتبين أنها أشارت إلى المسجد تارة وإلى البيان تارة أخرى، كما أنها ذكرت لفظ (البيوت) وكلها تدور في فلك دلالي واحد اجتمعت حوله آراء العلماء، لكونه المقصود بالذكر في أغلب المظان، وبما أننا قد أوضحنا المعنى اللغوي للفظ (البيت) في المعاجم العربية ⁽⁴⁾، تبقى الإشارة إلى معاني بعض الألفاظ الواردة جملة في هذه الآية، وأهمها لفظ (الرفع) الذي ورد بمعان مختلفة في المعاجم أهمها:

الرفع خلاف الخفض؛ قال تعالى في وصف يوم القيامة: ﴿ خَاطِئَةٌ رَافِعَةٌ ﴾ ⁽⁵⁾، ومنه قول امرئ القيس (من الطويل):

فَظَلُّ كَمِثْلِ الخَشْفِ يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَمَا يَزِيدُ مِثْلُ الثَّرَابِ المَدْقِقِ ⁽⁶⁾

رفع شرف؛ قال لبيد (من الرجز):

(1) سبق تخريجه ينظر ص 251 من هذا الفصل.

(2) مفاتيح الغيب: الرازي 10 / 673-674

(3) النور 36

(4) ينظر ص 74 من الفصل الثاني.

(5) الواقعة 3

(6) ديوان امرئ القيس ص 133

وَحَقُّ مَنْ رَفَعْتَهُ أَنْ يُرْفَعَ⁽¹⁾ وَكَانَ شَيْخًا بَاهِلِيًّا أَخْلَعًا⁽¹⁾

رفع سطع؛ قال الأحوص الأنصاري (من الطويل):

صَاحِ الْمِثْعَزَنَاتِ رِيحَ مَرِيضَةٍ وَيَرْقُ تَلَالًا بِالْمَعْفِقِينَ رَافِعًا⁽²⁾

الرفع التباين في الدرجة والقيمة؛ ومنه قول الفرزدق (من الطويل):

رَأَيْتُ بَنِي مَرَوَانَ يُرْفَعُ مُلْكُهُمْ مَلُوكُ شَبَابٍ، كَالْأَسْوَدِ، وَفِيهَا⁽³⁾

الرفع: تقريب الشيء، قال الله جل ثناؤه ﴿وَرَفَعْنَا رُفُوعًا﴾⁽⁴⁾ أي مقربة لهم.

والرفع: إذاعة الشيء وإظهاره، ومنه الحديث، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (كلُّ رَافِعَةٍ رَفَعَتْ عَلَيْنَا مِنَ الْبُلَاحِ فَقَدْ حَرَمَتْهَا)⁽⁵⁾، أي كلُّ جماعةٍ مبلّغةٍ تبليغنا عنها فلتبليغنا أي حرمت المدينة. ارتفع علا؛ ومنه قول جرير (من البسيط):

قَوْمٌ لَهُمْ خَصْرٌ إِبْرَاهِيمَ دَهْوَكُهُ إِذْ يُرْفَعُ الْبَيْتَ سُورًا فَوْقَ تَاسِيسٍ⁽⁶⁾

وقال أمية بن أبي الصلت (من الوافر):

عَمَادٌ الْخَيْفُ قَدْ عَلِمَتْ مَعَادُ وَإِنَّ الْبَيْتَ يُرْفَعُ بِالْعَمَادِ⁽⁷⁾

(1) ديوان ليبد ربن ربيعة ص 95

(2) ديوان الأحوص ص 145

(3) ديوان الفرزدق ص 59

(4) الرافعة 34

(5) ينظر غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق: عبد الله الجبوري 1/393، ط 1، 1397 هـ مطبعة العائني، بغداد، العراق، والنهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير 1/152

(6) ديوان جرير ص 249

(7) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 33

رَفَعَ القوم فهم رافعون، إذا أصدعوا في البلاد؛ قال الراعي (من الطويل):

دماهن داح للخريف ولم تكن لمن بلاداً فانتجمن روافعا⁽¹⁾

أي مصعدات، يريد: لم يكن البلاد التي دعتهن لمن بلاداً.

رفع بدا وظهر، ومنه قول الشاعر (من الكامل):

ما كان أبصرتي بغرات الصبا فاليوم قد رفعت لي الأضباح⁽²⁾

إذا ما تحددت معاني لفظ (البيت) في الآية وتعين كل منها على حدة تبعت حتما معاني لفظ (الرفع)⁽³⁾، فإن كان البيت مسجداً فمن شأنه أن يرفع ويعظم ويقدم، وإن كان المقصود بالبيت بيت المقدس فهو محتمل كذلك لهذه المعاني، بالإضافة إلى التشريف نظراً لمكاته وعلو قدره، أما إذا كان البيت بمعنى سائر البنيان فكل المعاني تنطبق عليه بحسب حاله وواقع تشييده؛ أي الهدف من بنائه، فالغاية لا تحدد إلا انطلاقاً من النية المسبقة، وهذا الخلاف في معنى البيت يمكن أن يحسم بإضافة معاني الذكر التي حددتها المعاجم على النحو الآتي:

الذكر الحفظ؛ قال الأعشى (من الكامل):

هل تذكرين العهد يا ابنة مالك أيام تربع الستار، فهماً⁽⁴⁾

الذكر خلاف النسيان؛ قال عنترة بن شداد (من الكامل):

ولقد ذكرتك والرماح نواهل مني وبينهن الهند تقطر من دمي⁽⁵⁾

(1) ديوان الراعي النميري ص 175

(2) البيت بلا نسبة في التهذيب: الأزهرى 1/ 436 و اللسان: منظور 5/ 118

(3) ينظر تفصيل معنى مادة (ر ف ع) في ينظر تفصيل معنى مادة (ر ف ع) في العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 2/ 125

والمقاييس: ابن فارس 2/ 423 و التهذيب: الأزهرى 2/ 358 و اللسان: ابن منظور 5/ 120

(4) ديوان الأعشى ص 54

(5) ديوان عنترة ص 84

الدُّكْرُ جَرِيُّ الشَّيْءِ عَلَى اللِّسَانِ؛ قَالَ لَيْبِدٌ (مَنْ مَجَزَّوهُ الرَّمْلُ):

لَجَّ فِي ذِكْرِ الْعَوَانِي بَعْدَ زُهْدٍ وَصَلَحٍ⁽¹⁾

الدُّكْرُ الشَّرْفُ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾⁽²⁾
الذِّكْرُ الصَّلَاةُ وَالذَّعَاءُ وَالشَّنَاءُ.

ذَكَرَ دَرَسٌ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽³⁾

فالملاحظ من خلال هذه المعاني⁽⁴⁾ المتعددة والمتنوعة للفظ (الذكر) هو أن المعنى الأساس فيها متعلق بسباق جري الشيء على اللسان إذا ما أكثر المرء من التحدث به، وهذا ملمح يربط العلاقة بين الرفع والبناء، ليخصه بمعنى واحد هو المسجد دون غيره، قال ابن العربي: (اختلف في البيوت على ثلاثة أقوال: الأول أنها المساجد والثاني أنها بيت المقدس والثالث أنها سائر البيوت، كما اختلف في قوله (تُرفع) الأول تبنى، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁽⁵⁾ والثاني: تطهر من الأنجاس والأقذار كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ فِي شَيْءٍ وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾⁽⁶⁾ والثالث: أن تعظم، فأما من قال: إن معناها تبنى فهو متمعن، وقد قال النبي ﷺ: (من بنى لله مسجدا ولو مثل فحصى قطة بنى الله له بيتا في الجنة)⁽⁷⁾ ومن قال: إنها تطهر من الأقذار والأنجاس فذلك كقوله ﷺ: (إن المسجد لينزوي من النجاسة كما تنزوي الجلدة من النار)⁽⁸⁾، وهذا في النجاسة الظاهرة، فما ظنك بغيرها؟، وأما من قال: إنها ترفع فالرفع حسنا كالبناء، وحقما كالتنظيف والتنظيف، وكما تطهر عن ذلك فإنها مطهرة عن اللغو والرفث)⁽⁹⁾.

(1) ديوان لبيد ص 85

(2) الزخرف 44

(3) البقرة 63

(4) ينظر تفصيل هذه المعاني العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 346/5 واللسان: ابن منظور 288/3.

(5) البقرة 127

(6) الحج 26

(7) مجمع الزوائد: الهيثمي 7/2، والسنن الكبرى: البيهقي 437/2

(8) وللحديث رواية أخرى بهذا اللفظ: (إن المسجد لينزوي من المخاط أو النخامة كما تنزوي الجلدة في النار)؛ ينظر:

مصنف ابن أبي شيبة 144/2.

(9) أحكام القرآن: ابن العربي 3/405-406

الفصل الرابع

الدّالة اللّغوية ودورها في استنباط الأحكام

الفقهية المرتبطة بمتعلقات الصّلاة الزمانية

- المبحث الأوّل: الأوقات الجامعة للصلوات الخمس.
- المبحث الثاني: فضل الصلاة في أوقات مخصوصة.
- المبحث الثالث: نوافل الصلاة.
- المبحث الرابع: الصلوات الخاصة.

المبحث الأول

الأوقات الجامعة للصلوات الخمس

ما يحدّ الأحكام الفقهية للصلّاة في العادة ثنائية المكان والزمان بوصفهما حدّين فاصلين لها عن غيرها من العبادات التي تشترك معها في بعض الأحكام وتباينها في غيرها، ولما كان المكان فضاء مستيحا بشروط أداء هذه الشعيرة، كذلك كان الشأن بالنسبة لفضاء الزّمان الذي إن لم تضبطه ضوابط فقهية يجعل من الأداء الفعلي لهذه العبادة غير متيسّر ولو توفّرت للمكان كلّ مقوماته، فتواشج فضاء المكان والزّمان في عبادة الصلّاة ضرورة لازمة لإقامة مناط الحكم قبولاً بالإيجاب أو رفضاً بالسلب، لما له من علاقة شرعية يمكنها أن تؤكّده أو تنفيه على أساس حضور كلّ طرف من طرفي هذه الثنائية المحيطة بالصلّاة كما يحيط السّوار بالمعصم، وهذا التلازم فرض نوعاً من التجاوب مع تغيير كلّ حكم لأحد الطرفين، فإذا تغيير حكم متعلّق بالمكان فقد يطرّد معه تغيير حكم الزّمان تبعاً إن كان من متعلّقاته، والشواهد على ذلك كثيرة سنأتي على توضيحها أثناء تحليل المدوّنة العلمية الخاصّة بهذا الفصل ومباحثه، التي سيّضح من خلالها ذلك الترابط الوثيق بين الأحكام الفقهية المكانية والأحكام الفقهية الزمانية إذا ما تعلّقت بالصلّاة، فهل يمكن مثلاً أن نتعلّد نيّة صلاة فريضة معيّنة بتحري وقتيها الضروري والاختياري، ولم يتسنّ للمرء معرفة شروط استقبال القبلة التي تعدّ من أساسيات تحديد المكان عند أداء هذه الفريضة؟ فإن كانت القبلة لازمة ضرورة عند الصلّاة ولا يحدث عندها كبير إشكال إلّا بالنسبة للمسافر، فغيرها من متعلّقات المكان لها أكثر من رابط يوصلها بالزّمان المؤذن بفعل الأداء، فما ورد في آي الذّكر من أحكام الصلّاة المكانية والزمانية لم يتّضح تعالقهما للفقهاء إلّا من خلال نصوص الحديث النبويّ الشريف، هذه النصوص التي أبانت عن كيفية الرّبط بين طرفي هذه الثنائية في عبادة الصلّاة التي ترجم فعلها وقولها النبيّ ﷺ في سنّته تبياناً لصفة الأداء سنى الوجه الأكمل، غير أنّ ذلك لم يكن كافياً بالنسبة لجمهور المجتهدين الذين استقرّوا أيّ الذّكر الحكيم واستنبطوا منها الأحكام وفق قرائن حاليّة ومقالية بالاستفادة من روافد لغة الحديث، واختلافهم في الاستقراء والاستنباط أفضى في النهاية إلى تعدّد الحكم في كلّ مسألة فقهية على جهة التّنوع لا التضاد إلّا فيما ندر، وكما كان شأنهم في مباحث الفقه الخاصّة بمقدّمات الصلّاة ومتعلّقاتها المكانية، كذلك كان شأنهم مع متعلّقات الصلّاة الزمانية من حيث التباين في استنباط الحكم وتعدّده، وكيفية تطبيقه مسaire للتعدّد اللّغوي في فهم مفردة ما أو تنوع دلالاتها إذا ما اقترنت بسياق ما داخل الآية.

وقد أومات أول آية تضمنت ملمح الزمان في القرآن الكريم بوصفها عامة في بابها وأصلا تجذرت عنه بقية آيات المواقيت في هذه العبادة، إلى ما يمكن أن يستل من أحكام انطلاقاً من قراءة الفاظه، لاسيما الأساس منها التي عليها مدار الحكم إذا ما تتبّع الفقيه مساقط معانيها تدريجياً في نص الآية.

1 - ما كانت فيه الصلاة دالة على مطلق الوقت :

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾⁽¹⁾: ما دلّ على الزمان هو لفظة ﴿مَوْقُوتًا﴾ المنحدرة من الوقت قرينة الزمان عموماً، غير أنّ ذلك لم يوسّع مجال الدلالة بالقدر الذي يوضح معنى الإرتباط بين الصلاة والكتاب، هذه اللفظة التي توسّطت فريضة العبادة وما يحدها من وقت وإن كان عاماً، أي أنها أي الصلاة المفروضة لا تؤدّى إلا إذا ما حضر وقتها، فكيف لفها لفظ الكتاب ليكون دليلاً على مشروعيتها في حدود زمنية ما؟ أو أنّ اللفظ نفسه تضمّن مساحاً أدائها الزمانية بقيد لازم يجب مراعاته ضمن ما حدّه الفقهاء من قوسين لها، بدايتهما (وقت اختياري) ونهايتهما (وقت ضروري)، ولكي يتيسّر فهم سياق الآية الموجبة للحكم من عدمه عند التحقق من دخول وقت الصلاة أو انتفائه، فلا بدّ من تجريد لفظ (الكتاب) من دلالاته السياقية حتّى تنكشف معانيه اللغوية أولاً التي كثيراً ما كانت خلفية لكل قاعدة خلافية بين الفقهاء، ف (الكتاب) اسم جنس لهيئة جسم معروف لدى العامة والخاصة، أقحم لفظه في الآية ليدلّ على مطلق الزمان أو جزء منه على أنّه وصف وإخبار عن شروط احترام ذلك الوقت عند فعل الأداء.

فإذا ما استقرّنا المعجم اللغوي عند العرب فإنّه يميلنا على عدّة معانٍ للفظ (كتاب) أهمّها:
 كتب: الكاف والتاء والباء أصلٌ صحيح واحد يدلُّ على جمع شيء إلى شيء؛ قال الشاعر (من البسيط):

لا تَأْمَنُ فَرَارِيًّا حَلَلْتَ بِهِ عَلَى قُلُومِكَ وَاكْتَبَهَا بِأَسْيَارِ⁽²⁾

(1) النساء 103

(2) ينسب البيت لسالم بن دارة في اللسان: ابن منظور 3/733 وأصل وروده في التهذيب: الأزهر 11/211 وأساس البلاغة: الرمخشري 2/122.

الكتاب: الفرض؛ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَلِكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁾ وقال أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّوْمُ فِي الْقُرْآنِ﴾⁽²⁾.
 الكتاب الحكم؛ قال رسول الله ﷺ: (أَمَا لِأَقْضِيَيْنِ بَيْنَكُمَا بَكْتَابُ اللَّهِ تَعَالَى)⁽³⁾، أراد بـكُتِبِهِ، وقال تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾⁽⁴⁾؛ أي أحكام مستقيمة.
 الكتاب القدر: قال النابغة الجعدي (من البسيط):

با ابنة عمي كتابُ الله أخرجني عنكم وهل آمننُ الله ما فعلا⁽⁵⁾

قال أمية بن أبي الصلت: (من الخفيف)

رب كل أختمته واردة النار كتاباً حتمته مقضياً⁽⁶⁾

الكتاب مطلق الإشارة إلى الشرائع السماوية كالتوراة والقرآن؛ وبه فسر الزجاج قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنَ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ بَدَّ مِنِّي مَنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ كَكُتِبَ اللَّهُ وَرَأَى ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁷⁾ أي أنها التوراة⁽⁸⁾، وقال حميد بن ثور الهلالي (من الرجز):

حتى أراننا ربنا عمداً ينلوا من الله كتاباً مُرْفِداً⁽⁹⁾

الكتابُ الصحيفة والدواة؛ قال الأحيوس الأنصاري (من البسيط):

-
- (1) البقرة 183
 (2) البقرة 178
 (3) صحيح مسلم 3/ 1325
 (4) البينة 2-3
 (5) ديوان النابغة الجعدي ص 194
 (6) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 92
 (7) البقرة 101
 (8) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 1/ 161
 (9) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص 28

فما أشارت إليه المعاجم اللغوية من معان⁽²⁾ للفظ كتاب لا يدلّ على وحدة لغوية للدلالة على الشيء نفسه إلا بقرائن داخل التصوص المستشهد بها، إذ لا علاقة بين الضمّ والقدر والصحيفة والحكم، فتتوّع مثل هذه المعاني يمكن أن ينسخ رأياً برأى آخر إذا ما استند عليه بالاحتكام إلى التّخريج الفقهي عند تباين الآراء، وهذا ما أسهم في اتساع دائرة الخلاف أحياناً، لاسيما حينما تضعف حجّة الحديث إذا ما اعتلّ بعلة من علله القادحة في صحته، فحينئذ تكون المرجعية اللغوية أساساً للاجتهاد عند كلّ فقيه، فلو تمّ التعاطي مع هذه المعاني اللغوية ضمن الفضاء الدلالي للآية الذي نعرفه نحن في السياق، يكون أقرب المعاني احتمالاً للانسجام مع ما تقتضيه الآية هو (الفرض)، أي أنّ الصلاة فرضت على المؤمنين فرضاً لازماً، شأنها في ذلك شأن بقية العبادات كالصوم والزكاة والحج.

ومما يعضد هذه الجهة في الاحتمال أنها سترتبط تلقائياً مع معنى آخر نظيراً لها في ما سيردُ وصفاً للفظ ﴿كِتَابًا﴾ في الآية وهو ﴿مَوْفُوتًا﴾، فكيف كان تخصيصُ الفرض بالوقت انطلاقاً من هذا التحديد وقد تعدّدت المعاني اللغوية للفظ (الوقت) نفسه، حيث ذكرت المعاجم عدة معانٍ له أهمّها:

الوقت: مقدار من الزّمان والميقات مصدره وهو بيان مقدار المدة. قال علي بن أبي طالب (من الكامل):

مَسْبِقَ الْقَهْنَاءِ لَوْفَتِهِ فَكَأَنَّهُ يَأْتِيكَ حِينَ الْوَقْتِ أَوْ تَأْتِيهِ⁽³⁾

وَقْتُ الشَّيْءِ يَوْقَتُهُ، وَوَقْتُهُ يَقْتُهُ إِذَا بَيَّنَّ حَدَّهُ، ثُمَّ أُسْبِحَ فِيهِ فَأُطْلِقَ عَلَى الْمَكَانِ كَمَا فِي الْإِحْرَامِ عِنْدَ الْحَجِّ، حَيْثُ يُسَمَّى مَكَانَ الْإِحْرَامِ مِيقَاتًا.

وَقْتُ بِمَعْنَى أَوْجَبَ عَلَيْهِمْ، كَمَا فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ دُخُولِ وَقْتِهَا.

التوقيت التحديد من الحد والتقدير، وفي حديث ابن عباس: لم يقت رسول الله ﷺ في الخمر حدّاً⁽⁴⁾، أي لم يقدر ولم يحده بعدد مخصوص.

(1) ديوان الأحوص الأنصاري ص 47

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني: المقائيس: ابن فارس 5/158-159 واللسان: ابن منظور 1/41

(3) ديوان علي بن أبي طالب ص 124

(4) سنن البيهقي الكبرى 8/314 ولفظ الحديث عند الحاكم النيسابوري: (لم يوقت) بدل (لم يقت): ينظر المستدرک علی

الصحيحين 4/415

الوقت الأجل والمنية؛ قال مجنون ليلي (من الطويل):

ولو أئني إذ حان وُتتْ حِمَامِهَا أَحْكَمُ في عَمْرِي لِقَاسَمَتِهَا عُمْرِي⁽¹⁾

فبالمقارنة مع المعاني اللغوية للفظ (الكتاب) يمكن أن نلاحظ النظر الذي تحدثنا عنه سلفا وهو (الفرض)، الذي يمكنه أن يقترن مع أي معنى من هذه المعاني⁽²⁾ للفظ (الوقت)؛ أي أن الصلاة فُرِضت لوقت محدود بالزّمان والمكان، وأوجبه الله على عباده عند اجتماع جلّ شروطها وواجباتها، فلو تمّ تغيير معنى (الفرض) لانعكس ذلك تراجعياً على دلالة السياق كلّها، وهو ما يؤدي في النهاية إلى تأويل مستبعد عند قراءة الآية لأوّل وهلة، وما يدلّ على ذلك صراحة الخلاف الفقهي؛ حيث ذكر ابن العربي ما نصّه: (قال العلماء: معناه مفروضاً، وزعم بعضهم أنّه من الوقت وما أظنّه، لأنّه استعمل في غير الزّمان، فإنّ في الحديث الصّحيح: وُتتْ رسول الله لأهل المدينة ذا الحليفة⁽³⁾)؛ فدلّ أنّ معناه مفروضاً حقيقة. ومن قال إنّها منوطة بوقت فقد أخطأ، وقد عولت عليه جماعة من المبتدعة في أنّ الصلاة مرتبطة بوقت إذا زال لم تُفعل، ونحن نقول: إنّ الوقت محلّ للفعل لا شرط فيه، وإنّ الصلاة واجبة على المكلف لا تسقط عنه إلا بفعلها مضى الوقت أو بقي. ولا نقول إنّ القضاء بأمر ثانٍ بحال (...). وقد قال غيرهم: إنّ موقوتاً محدوداً بأقوال وأفعال وسُنن وفرائض، وكلّ ذلك سائغ لغة محتمل معنى، فإن قيل: فقد قال عبد الله بن مسعود (ت32هـ)⁽⁴⁾: إنّ للصلاة وقتاً كوقت الحجّ، قلنا: قد قال رسول الله ﷺ: إنّ وقت الصلاة وقتٌ للذكر⁽⁵⁾، وكما دام ذكرها وجب فعلها وأداؤها⁽⁶⁾.

فهذا النصّ لأحد أقطاب المالكية الذي له أنداد في مذاهب أخرى يخالفونه الرأي، يبيّن فيما ذكر أنّ (الكتاب) بمعنيين؛ إمّا فرضاً أو أنّه هو الوقت نفسه، فإذا اعتمد المعنى الأوّل فتلك هي الحقيقة عنده، تماشياً مع المعنى اللغوي وما يرتضيه السياق مسaire لبقية ألفاظ النصّ، أمّا إذا كان لفظ (الكتاب) بمعنى

(1) ديوان مجنون ليلي ص 111

(2) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 199/5 ولسان العرب: ابن منظور 1/832

(3) صحيح مسلم 3/838

(4) هو عبد الله بن مسعود بن عاقل (أو غافل) بن شمع الهذلي، ابن صاهلة ابن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، أبو عبد الرحمن من أهل مكة، المتوفى سنة 32هـ من أكابر الصحابة فضلاً وعقلاً، ومن السابقين إلى الإسلام، هاجر إلى أرض الحبشة المهجرتين، شهد بدرًا وأحداً والخندق والمشاهد جميعها مع رسول الله ﷺ، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 2/62 والإصابة: ابن حجر 4/233.

(5) لم نعر على هذا الحديث في كتب الحديث

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 1/625

الوقت فهنا ينشأ الخلاف بوجهين متباينين: الأولُ منهما أن الصلاة مرتبطة بوقت لا تقضى إذا ما زال ذلك الزمن المخصَّص لها⁽¹⁾، والثاني منهما أن الوقت محلٌّ للفعل لا شرط فيه، فوجوب قضاء الصلاة مستمرٌّ بوصفه ديناً على المرء لا علاقة له بوقت أدائها المخصوص، فقد حدث مثل هذا التباين الفقهي مثلاً حينما استُبدل معنى بمعنى، وتحاكم الفقهاء إلى التأويل، إذ أن الوقت لا يُوصف بجنس معناه، أي أن يكون الوقت موقوتاً، حتى وإن افترضنا أن (الموقوت) بمعنى المحدد، لأن الفقهاء أنفسهم اختلفوا في معنى ﴿مَوْقُوتًا﴾؛ فمنهم من يرى أن ﴿مَوْقُوتًا﴾ محدُّ بأقوال وأفعال وفرائض وسنن، ومنهم من يرى أن ﴿مَوْقُوتًا﴾ بمعنى وقتاً منجماً، أي لكل صلاة وقتها الخاص بها لكي يكون ذلك حدوداً للفرض المفروض بمكان وزمان⁽²⁾، وأظهر الرأيين باجتماع ما اجتزأ من حججهم، أن صيغة الأمر جاءت عامة على غير لفظها الصريح في القرآن الكريم؛ كالصريح بالإيجاب أو الفرض، ومثالها غط هذه الآية في لفظ (كتاب)⁽³⁾، لأن الأمر في القرآن له أربع صيغ موضوعة في اللغة للدلالة على طلب الفعل جزماً إذا تجرّدت عن القرائن الصارفة، تسمى الصيغ الأصيلة، وهي:

فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدَ الْكَفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظُ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ الْآخِرُ﴾⁽⁴⁾.

المضارع المجزوم بلام الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعْوَةٍ مِّن سَعْوِيهِ﴾⁽⁵⁾.

اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أٰهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللّٰهِ مَرَجِعَكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽⁶⁾.

المصدر النائب عن فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾⁽⁷⁾.

(1) ومَن قال بهذا الرأي الشافعي وابن حزم وابن تيمية

(2) احكام القرآن: الحصانص 3/ 333

(3) ومن الصيغ غير الصريحة في الأمر؛ التصريح بلفظ الأمر، ولفظ (حق على) وصيغة الوصية، كما ما فيه ترتيب ذم أو عقاب أو إيجاب عمل على الترك أو نحو ذلك، أو لفظ الخبر في جملة إسمية أو فعلية، ينظر الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفاعي ص 94.

(4) النوبة 73

(5) الطلاق 7

(6) المائدة 105

(7) عمدة 4

فغياب هذه الصيغ الصريحة جعلت من الحكم محلّ نزاع في فهم كيفية تطبيقه، لما في ذلك من سعة في المعاني اللغوية التي تفرزها كلّ لفظة من الفاظ الآية خاصة في لفظي ﴿كُنْتُمْ﴾ و ﴿تَمُوتُوا﴾⁽¹⁾.

2- ما كان فيه وقت الصلاة معصورا بين زمانين؛

لم يتعين وقت الصلاة صراحة في الآية السابقة بالرغم من وجود ضابطين لحدود أدائها وجوبا بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ تَمُوتُوا﴾، أي أنّ الفريضة تعيّنت بزمن مخصوص وإن لم تُرتسم مساحة زمانية بعينها تُشير إلى بداية الفعل ونهايته، وهذا العموم أصل لمفهوم الزمن في العبادات، حيث ورد في القرآن والسنة بعد ذلك ما ينشر القول صريحا في وقت كلّ صلاة، وأكثر ما تناوله القرآن من تلك الأوقات أصولها؛ كالصباح والمساء ووقت الظهر، وهي محطّات زمنية رئيسة تقسم اليوم أجزاء يتيسر معها تحديد الأوقات الثانوية التي تعدّ نقطة الفصل عند الرّغبة في تحديد البداية والنهاية، فكلّ جزء من الوقت يتضمّن جزئيات تكون بمثابة علامات دالة على ما هو أدقّ تحديدا من عموم الوقت المطلق، فليس الفجر ومطلع الشمس ووقت الظهر وغروب الشمس والعتمة بمحدّدات فاصلة كلّ الفصل عند إرادة التحديد الذي لا ريب فيه، إلّا إذا كانت هذه المحطّات فضاءات زمانية يسهل معها امتداد القيام بالفعل عند مجاوزته حدود الوقت المخصّص له شرعا، كما هي عليه الحال في الوقت الاختياري الذي تُتيح له هذه المحطّات إلى أن يمتدّ إلى متممه؛ وهو الوقت الضروري، حيث لا ضابط له إلّا الإشعار بدخول وقت صلاة أخرى بدايتها محطّة زمنية عامّة، وهذا التدرّج هو ما سلاحظه من خلال بعض الآيات في الذكر الحكيم التي أوّمت إلى تلك المحطّات ولم تشير إلى وقت بعينه يكون فاصلا عند الخلاف إذا ما أريد تعيين وقت فعل الأداء دون لبس؛ قال تعالى: ﴿أَمِرَ الصَّلَاةَ يُدْأُوهُ الشَّمْسُ إِذَا غَسَقَ اللَّيْلُ وَقَرَّمَ أَلْفَجْرَ إِذْ قَرَّمَ أَلْفَجْرَ كَأَنَّ مَشْهُودًا﴾⁽²⁾.

حوى نصّ الآية أربعة ألفاظ رئيسة عليها مدار توجيه السياق كلّه، فبتنوّع إحداها بناء ومعنى تختلف دلالة السياق كلّه، فائصالها مرهون في حدّ ذاته بعموم، نظرا للتفاوت اللّغوي في معنى كلّ لفظة، وهذه الألفاظ هي: (الدلوك والغسق والفجر ولفظ مشهود)، فإذا ما احتكنا إلى معاجم اللّغة فهي على كثرتها ما زادت هذه الألفاظ إلّا اتساعا في إحالتها على معان أكبر من تخصّي عددا، حتّى وإن بدت متطابقة أحيانا، إلّا أنّ شعر العرب عادة ما يكون أقدر على تبيان الفروق اللّغوية حينما يحدّد دالاتها داخل سياقات شعرية، تكون حكما فاصلا في عدم تطابق معنى وآخر بحسب التوظيف، وأوّل تلك الألفاظ التي نشأ الخلاف حولها لفظ (الدلوك) إذ أنّه في اللّغة يعني:

(1) اثر اللّغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة ص 419

(2) الإسراء 78

- الدلوك زوالِ شيءٍ عن شيءٍ، ولا يكون إلا يرفيق.
- كل شيء مرسته أي فرسته فقد دلكته؛ قال الشاعر (من الرجز):

أبيتُ أسري، وتبيني تدلّكي وجهك بالعنبر والمسك الدكي⁽¹⁾

دلّكتِ الشمسُ ذلوكاً: غرّبت، ويقال إنّ الدلوك زوالها عن كبد السماء أيضاً؛ قال الشاعر (من البسيط):

ما تدلّك الشمسُ إلا حدّو منكبيهِ في حومةٍ، دونها الهاماتُ والقصر⁽²⁾

وقال الشاعر (من الرجز):

هذا مقامُ قدّمي رباح، دُببَ حتى دلّكتِ براح⁽³⁾

وقال ذو الرمة (من الطويل):

مصاييح ليست باللواتي يقودها لمجومٍ، ولا بالآلاتِ الدوالك⁽⁴⁾

وقال عدي بن الرقاع العاملي (الطويل):

فقلّت لها: كيف اهتديتِ ودوتنا ذلوك وأشرافُ الجبالِ القواهر⁽⁵⁾

أوضحت المعاجم أنّ أصل الدلوك الزوال، وهذا ما جعل بعض اللغويين يستأنسون بنص الآية ليتمكنوا من تحديد وقت دلوك الشمس الموجب لأوقات أداء الصلاة المفروضة على أنّها بدءا من الظهيرة،

(1) البيت بلا نسبة في اللسان 38/6

(2) الشعر بلا نسبة في اللسان 39/6

(3) البيت للشاعر الغنوي ينظر؛ تهذيب اللغة: الأزهرى 5/30 و10/116، واللسان: ابن منظور 6/39

(4) ديوان ذو الرمة ص 358

(5) ديوان عدي بن الرقاع العاملي ص 77

لأنّ الزوال عندهم لا بدّ أن يكون من ذلك الوقت ويتهي بمعنى آخر، وهو أن يكون الزوال غروب الشمس، ليجتمع لديهم حدود الأوقات الخمسة بقرينة ذكر وقت الفجر، فلو لم يكن ذلك لكان الدلوك عندهم كذلك شروفاً، لأنّ الشروق مظهر من مظاهر الزوال كذلك عند انبعاث الشمس من مرقدها صباحاً، فهي تجلّو ظلمة الليل بشعاع ضيائها المبدّد للسواد رويداً. وما يدلّ على أنّهم لم يجدوا بدّاً من تحديد وقت الدلوك بدايةً بمنتصف النهار قول الأَخفش: (دُلوك الشمس من زوالها إلى غروبها) ⁽¹⁾. وقول الزجاج: (دُلوك الشمس زوالها وميلها في وقت الظهيرة، وكذلك ميلها إلى الغروب هو دلوكها أيضاً) ⁽²⁾، قال الأزهرى: (والقول عندي أنّ دُلوك الشمس زوالها نصف النهار لتكون الآية جامعة للصلوات الخمس) ⁽³⁾. فكما هو ملاحظ فإنّ اللّغويين اعتمدوا نصّ الآية لكي لا يُفحموا الشّروق ضمن دائرة معنى الدلوك، الذي بعموم معناه أيّ الزوال يمكن أن يدرج ظاهرة الشّروق كذلك، وقد اقتفى اللّغويون أثر الصّحابة في تحديد هذا المفهوم حيث قال ابن عباس: (دُلوك الشمس بعد زوال الشمس صلاة الظهر والعصر) ⁽⁴⁾، وقال ابن مسعود: (دُلوك الشمس غروبها)، وقال ابن عمر ⁽⁵⁾ (ت73هـ): (دُلوكها ميلها بعد نصف النهار) ⁽⁶⁾، فهذه جملة الآراء التي أرادت أن تضع حدّاً لمفهوم الدلوك انطلاقاً من نصّ الآية، لأنّ كلام العرب لم يكن فيصلاً انطلاقاً من شواهد الشعرية عدا ما ذكره المرزوقي (ت421هـ) ⁽⁷⁾ في كتابه الأزمنة والأمكنة حينما قال: (إنّ العرب إذا أرادت أن تسمي الشمس عند الغروب فهي تقول: جونة بدل دالكّة من الدلوك) ⁽⁸⁾؛ قال

(1) اللسان: ابن منظور 6/38

(2) معاني القرآن وإعرابه: الزجاج 3/209

(3) التهذيب: الأزهرى 5/30

(4) تنوير المقياس من تفسير عبد الله بن عباس: أبو طاهر بن يعقوب الفيروز آبادي، ص240، دط، دت، دار الأنوار المحمدية، القاهرة، مصر.

(5) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن، المتوفى 73هـ، صحابي من أعزّ بيوتات قريش في الجاهلية، نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكّة، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة، ولما قُتل عثمان، عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى، معجم الصحابة: ابن قانع 2/82، الإصابة: ابن حجر 4/107.

(6) مفاتيح الغيب: الرازي 7/382

(7) هو أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، المتوفى 421هـ عالم بالأدب من أهل أصبهان، وكان معلّم أبناء بويه فيها، من آثاره: (شرح ديوان الحماسة لأبي تمام) والأزمنة والأمكنة، ينظر ترجمته: إنباه الرواة: القفطي 1/141، وبغية الوعاة 1/365.

(8) الأزمنة والأمكنة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، ضبط وتخرّيج: خليل المنصور، ص285، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الزغشري: (دلكت الشمس دلوكا زالت أو غابت، لأن الناظر إليها يدلك عنه فكأنها هي الذالكة)⁽¹⁾
وقال الشاعر (من الرجز):

تبادر الأئثار أن تدأبا وحاجب الجوننة أن تغييا⁽²⁾

فالدلوك إذا متحقق فيه معنى الزوال حتما، إلا أنه يدور بين الزوال والغروب، فهذا يجعله من الفاظ المشترك، مما أدى إلى تباين في الرأي عند قراءة الآية بين فقهاء المذهب الواحد، حتى وإن كانوا في أصلهم مفسرين؛ أي يجمعون بين معاني القرآن وأحكامه وهم قدرة على استنباط القواعد الفقهية انطلاقا من السياقات اللغوية للآيات، ويظهر ذلك جليا فيما عُرِف من خلاف بين الرازي وإلكيا المهراسي (ت504هـ)⁽³⁾: (واللفظ يحتمل المعنيين، والدلوك في الأصل الميل، فدلوك الشمس ميلها، وقد تميل تارة للزوال وتارة للغروب، فقال الرازي: (إذا عنى بالدلوك أول الوقت، وغسق الليل نهايته، لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ عَسَىٰ أَلَّيْلٌ﴾ وإلى غاية، ومعلوم أن وقت الظهر لا يتصل بغسق الليل، لأن بينهما وقت العصر، فالأظهر أن يكون المراد بالدلوك هاهنا الغروب، وغسق الليل اجتماع الظلمة، لأن وقت المغرب يتصل بغسق الليل ويكون نهايته)⁽⁴⁾. والاعتراض على ما ذكر أن يقال: إنه لو كان على ما ذكره، ما كان في كتاب الله إشارة إلى صلاة الظهر والعصر، والظهر أول ما نزل من الصلوات، والعصر الصلاة الوسطى عند الأكثرين، فكيف يجوز أن لا يقع التعرض لهما، ويقع التعرض لصلاة الليل أولا وإلى صلاة الفجر، ويفغل صلاتي النهار، مع أن الميل في الشمس غير غروب الشمس، فإن الشمس تميل قبل أن تغرب، فلا يقال: مالت الشمس بمعنى غربت. إلا أن يقال: مالت للغروب. فإنه يقال للشمس وقت الظهر: إنها مائلة، ولا يقال لها بعدما غربت مائلة.

يبقى أن يقال: إن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ عَسَىٰ أَلَّيْلٌ﴾. ولا يتصل أول الظهر بغسق الليل، فيقال: ليس كذلك، فإن ما بين زوال الشمس المعبر عنه بالدلوك إلى غسق الليل وقت لصلوات عدة: وهي الظهر

(1) أساس البلاغة: الزغشري 1/ 295

(2) ينظر البيت في المصدر نفسه ص 285.

(3) هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بإلكيا المهراسي، فقيه شافعي، مفسر، ولد في طبرستان، وسكن بغداد فدرس بالنظامية، ووعظ، واثم بمذهب الباطنية فرجم، من آثاره: (شفاء المسترشدين) و(كتاب نقد مفردات الإمام أحمد)، ينظر ترجمته: وفيات الأعيان: ابن خلكان 3/ 286، وطبقات الشافعية الكبرى: السبكي 6/ 231.

(4) مفاتيح الغيب: الرازي 7/ 383

والعصر والمغرب، فيفيد ذلك أن من وقت الزوال إلى غسق الليل لا يخرج أن يكون وقتا لصلاة، فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب، فأبان الله تعالى أن بين زوال الشمس إلى غسق الليل وقت لصلوات عدة، فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب، ويحتمل أن تدخل فيه العتمة أيضا، لأن الغاية قد تدخل في الحكم، كقوله: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاتِينِ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَتَمَتَّلُوا﴾⁽²⁾، والغسل داخل في شرط الإباحة.

وإذا حمل الذلوك على الزوال اشتملت الآية على خمس صلوات، فالأربعة من الزوال إلى غسق الليل، والخامسة قرآن الفجر، ولما كان بين الصبح والظهر وقت ليس من أوقات الصلوات المفروضة، أبان الله تعالى أن وقت الزوال إلى وقت العتمة وقت للصلاة مفعولة فيه، وأفرد الفجر بالذكر إذ كان بينه وبين الصلوات المفروضة وقت ليس من أوقات الصلوات المفروضة، وقال تعالى في بيان المواقيت أيضا على نحو ما سلف: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفَايَ إِنَّ اللَّيْلَ إِنَّ أَحْسَنَ يَذْهَبَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ﴾⁽³⁾،⁽⁴⁾، ومستضح معاني أحكامها لاحقا أثناء تحليلها في موضعها.

فإذا كان أهل المذهب الواحد قد تنازعوا الرأي بهذا الشكل في معنى هذا اللفظ، فكيف يكون شأن الفقهاء الذين بدؤوا أولى ملامح الخلاف في نظرهم إلى الزوال نفسه، الذي يتبدئ عند دخول وقته صلاة الظهر؟؛ فهي عند بعضهم كأبي حنيفة⁽⁵⁾ يتمادى وقتها الضروري إلى غروب الشمس، لأن الله علّق وجوبها على الذلوك وهذا دلوك كلّ، أما عند المالكية والشافعية فالأمر مخصص بالضرورة، ولا نعني ضرورة الوقت، وإنما نعني ضرورة الحاجة غير المطردة، وهذا ما برّره ابن العربي بقوله: (ولا بدّ من تعلّق الصلاة بالزوال لأنه أول الذلوك، وكنا نعلّقها بالجميع، إلا أن صلاة العصر قد أخذت منها وقتها، من كون ظلّ كلّ شيء مثله، فانقطع حكم الظهر لدخول وقت العصر)⁽⁶⁾.

فاشترك صلاتين في وقت واحد يؤدي إلى جواز الجمع بينهما وهذا حكم غريب، كما أن تقاطع وقتيهما يلغي الوقت الضروري لإحداهما، فالمالكية يرون في مثل هذه الحال أن: (الأحكام المعلقة بالأسماء تتعلّق بأوائلها لثلاً يعود ذكرها لغوا، فإذا ارتبط بأوائلها جرى بعد ذلك النظر في تعلّقه بالكلّ إلى الآخر أم اقتصاره على الأول، على ما يعطيه الدليل، ولا بدّ من تعلّق الصلاة بالزوال؛ لأنه أول الذلوك)⁽⁷⁾ حتى

(1) المائدة 6

(2) النساء 43

(3) هود 114

(4) أحكام القرآن: إلكيا الهراسي 2/ 495-496

(5) ومن قال بهذا الرأي كذلك الإمام الأوزاعي.

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 212

(7) المصدر السابق 3/ 212

وإن دلّ على آخره فالأولى تحكيم الأول، لكي لا يحدث اشتراك في الحكم مع ما بعده إذا ما دخل في حيّزه، وستتضح بورة هذا الخلاف؛ أي منشؤها الحقيقي عند تعرّضنا للمعاني اللغوية للفظ (الفسق)، بوصفه فترة زمنية أخرى تناظر الدلوك على ما هو ظاهر في الآية، وذلك نظرا لتعدد المعاني الفاصلة عند حدود زمنية ما، وهذا على النحو الآتي:

غسق الغين والسين والقاف أصلٌ صحيح يدلُّ على ظلمة؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من

المديد):

إِنْ هَذَا اللَّيْلُ قَدْ غَسَقَا، وَاشْتَكَيْتُ الْمَمُّ وَالْأَرْقَا⁽¹⁾

أَغَسَقَ الْمُؤَدَّن. إذا أُخِّرَ صلاةَ المغرب إلى غَسَقِ اللَّيْلِ. وَالغَسَقُ أَوَّلُ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ، وَقِيلَ غَسَقَهُ إِذَا غَابَ الشَّمْسُ. ومنه حديث الربيع بن خثيم⁽²⁾: أنه قال لمؤدنه يوم الغيم: أَعْسِقْ أَعْسِقْ؛ أي أحرّ المغرب حتى يَعْسِقَ اللَّيْلُ⁽³⁾، وهو إظلامه.

الغسق الانصباب ومنه؛ غَسَقَتْ عينه تُعْسِقُ غَسَقًا وَغَسَقَانًا: دمعته، وقيل: انصبّت، وقيل:

أظلمت، قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من المنسرح):

شَأْنُكَ حَيْنٌ دُمُوعَهَا غَسَقٌ فِي إِثْرِ حَسِيٍّ مُلَافُهُمْ فِرَقٌ⁽⁴⁾

الغاسق القمر إذا كُشف؛ أي حُجِبَ ضيآؤه، وفي الحديث أن عائشة رضي الله عنها، قالت: أخذ

رسول الله ﷺ بيدي لما طلع القمر ونظر إليه، فقال: هذا الغاسقُ إِذَا وَقَبَ، فتعوّذي بالله من شره⁽⁵⁾، أي من شره إِذَا كَسِفَ.

(1) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص 187

(2) هو الربيع بن خثيم بن عائذ، بن عبد الله بن موهب بن مناذ الثوري، أبو زيد الكوفي، روى عن النبي ﷺ مرسلًا وعن عبد الله بن مسعود وعبد الرحمن بن أبي ليلى وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم، أخباره في الزهد والعبادة كثيرة، وقال منذر والثوري شهد صفين مع عليّ ؓ؛ ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: ابن سعد 6/182، تهذيب التهذيب: ابن حجر 3/242.

(3) ينظر: غريب الحديث: ابن سلام 4/366 والفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد علي الجبّاي ومحمد أبو الفضل إبراهيم 3/67، ط 2، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(4) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص 71

(5) غريب الحديث: ابن سلام 2/195

لا تتعد معاني لفظ (الغسق) في المعاجم اللغوية⁽¹⁾ عن ملامح وقتين عند اقترانهما بالزمن الواصف لهما، على أنه ظلمة الليل إذا ما بدأت توشح وجه الكون، أو أن الغسق بداية الليل فحسب، أو هو دليل على أفول الشفق، وبين هاتين الفترتين زمن طال أم قصر يُوجب الخلاف عند الحديث عن الوقت الضروري لصلاة المغرب التي يتنازعها الذلوك، إذا ما اعتبرناه غروباً مسaire للمعنى الثاني، أو أنها مرتبطة بالغسق إذا كان بداية الليل، وهذا ما أفضى إليه الخلاف الفقهي بين العلماء إذا ما أرادوا تحديد وقتي المغرب الاختياري والضروري، فمنهم من يرى أن البداية يسير تعيينها، أما النهاية فهي متعلقة بالشفق، والشفق في اللغة يُطلق على عدة معان منها: (الخوف، والحمرة في الأفق، والمدة من الغروب إلى العشاء الآخرة أو إلى قريبها أو إلى قريب العتمة والنهار)⁽²⁾، ولما كان الشفق مرتبط بآخر وقت المغرب لا بأوله أدت معانيه إلى التباين بين الفقهاء في آخر أوقاته: حيث ذكر الجصاص أن من العلماء من رأى أن لوقت المغرب أول وآخر كسائر الصلوات⁽³⁾، في حين رأى بعضهم أن له وقتاً واحداً⁽⁴⁾، ثم اختلف من قال بأن له أولاً وآخرًا في آخر وقتها، حيث قال الحنفية: (آخر وقتها أن يغيب الشفق)، ثم اختلفوا في الشفق على نحو ما أشارنا إليه في المعاني اللغوية؛ حيث اختار أبو حنيفة معنى البياض للشفق، واختار المالكية والشافعية الحمرة، وامتد الوقت عند المالكية بالنسبة لصلاتي المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر⁽⁵⁾.

ومن إفرزات هذه المسألة كذلك أن الفقهاء اختلفوا في حكم الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء في غير الحجّ والسفر، وقد أوضح السائيس أطراف ذلك الخلاف حينما جمع الفقهاء بين الجمع في الذلوك والجمع في الغسق، حيث قال: (ولقد أراد بعضهم من الأمر بإقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل؛ أن الله قد بين في الآيتين ثلاثة أوقات: وقت الذلوك ووقت الغسق ووقت الفجر. وقت الذلوك فيه صلاتان هما الظهر والعصر؛ لأن وقتهما الذلوك وجمع المغرب إلى العشاء، فدل ذلك على جواز الجمع بين الظهر والعصر؛ لأن وقتهما الذلوك، وجمع المغرب إلى العشاء؛ لأنهما في الغسق، وهو استدلال عجيب، إذ أن كل ما في الآية أنها أمرت بإقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى الغسق، فهل هذا أمر يشغل كل هذا الوقت بالصلاة، أو أمر بفعل الصلاة في بعض أجزائه ومقدار هذا البعض؟ كل هذا خارج عن مدلول الآية وقد بيته السنة، فإن كانت السنة قد ورد فيها جمع الصلاتين أو الصلوات من غير عذر فيبانها هو الدليل، وإن كان قد ورد فيها أن الجمع بين الصلاتين لا يجوز إلا بشروط، وفي أوقات دون أخرى كان ذلك هو

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني: المقائيس: ابن فارس 4/425 واللسان: ابن منظور 5/1018

(2) القاموس المحيط: الفيروز آبادي 3/368

(3) ممن قال بهذا الرأي أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح.

(4) ممن قال بهذا الرأي الإمام الشافعي.

(5) أحكام القرآن: الجصاص 2/342

الدليل على أن الجمع إنما يجوز بهذه الشروط، وحيث إنه قد انجرّ الكلام إلى الجمع فنقول: قد روي عن ابن مسعود وابن عباس جواز جمع الظهر إلى العصر، والمغرب إلى العشاء مطلقا ولو من غير عذر، والجمهور على خلاف مذهبهما، فالشافعية يميزون جمع التقديم والتأخير بشروط تعلم من كتبهم، والحنفية يقولون لا جمع إلا في الظهر والعصر جمع تقديم يوم عرفة، والمغرب والعشاء جمع تأخير في مزدلفة، ويعرف ذلك من كتبهم أيضا⁽¹⁾.

فإنّساع الفترة الزمنية بين الذلوك والغسق أتاح للفقهاء مجال اجتهاد لا عن طول وقت فعلي، وإنما الاتساع حصل بالنسبة إليهم عندما تحاكموا إلى المعاني اللغوية وتباينوا في فهمها، وإلا كيف نفهم تأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾؟ إذ لا علاقة بين قراءة القرآن على أنها سنة مخصوصة بفضل كبير في وقت الفجر يتلى فيها الذكر الحكيم قبل الصلاة أو بعدها بحسب المجال الزمني لبزوغ الفجر وأفوله، فإن قرينة الذكر المشيرة إلى الصلاة المفروضة في هذا الوقت إتماما لعدد الصلوات الخمس؟ وهذا كلّه تجاوز مبدئي عن فهمهم للآية بأنّها صلاة الفجر انطلاقا من أحاديث النبي ﷺ، بأنّها حتما شارحة لمبهم القرآن ومفصلة لأحكامه، غير أنّ تعدّد الأحكام الفقهية لم يكن في اختلافهم حول مصادر التشريع فحسب، بما في ذلك الأحاديث التي لها في كلّ مذهب رأي في مشروعية الاستدلال بها، فما يرجحه مجتهد من المحدثين في مذهب يمكن أن يرده آخر على جهة ثبوت دليل لم يتيسر لمن قبله، نظرا لبيئة مكانية أو فترة زمنية، فالأوّل له فضل التقدّم والذي يأتي بعده له حظوة الاصطفاء وانتخاب أقوى الأدلّة التي تجمّعت لغيره، لهذا كانت اللّغة بمعانيها مرجعا أساسا في تباين الأحكام على ما تبيحه من إمكانية قراءة النصّ الواحد بأوجه متعدّدة، فالفقهاء رأوا في الذلوك والغسق مجالا لحصر أربع صلوات، وذكرت لهم الآية في نهاية سياقها قرينة لفظية هي الفجر، فاحتكموا إلى اللّغة لكي يطمئنوا بأنّ قرآن الفجر لا يكون إلا صلواتها، أو جمعا بين التلاوة المستوجبة للتفلّ وقراءة القرآن أثناء الصلاة، وما أشارت إليه المعاجم اللغوية للفظ (الفجر) لا يفتح إلا جزءا يسيرا من منافذ طبيعة هذا التأويل؛ ف (فجر) في اللّغة تعني: (ضوء الصّباح وهو حُمْرة الشمس في سواد الليل، وهما فُجران: أحدهما المُستطيل، وهو الكاذب الذي يسمى ذنُوبُ السّرْحان، والآخر المُستطير وهو الصادق المُتَشِير في الأفق، الذي يُحْرَم الأكل والشرب على الصائِم، ولا يكون الصّبحُ إلا الصادق)⁽²⁾؛ قال ذو الرّمة (من الطويل):

فما أُنْجِرَتْ حتى أُنْصِبُ بِمُذَلِّفَةٍ عَلا جِيبِمْ، عَيْنُ ابْنِي صَبَاحٌ يُبِيرُهَا⁽³⁾

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائيس 2/ 64-65.

(2) لسان العرب: ابن منظور 3/ 623

(3) ديوان ذي الرّمة ص 246

فلما تحدد المعنى اللغوي لهذا المفهوم بقي على الفقهاء أن يربطوا القرآن بالفريضة التي من أركانها الأساس قراءة القرآن، أما عن عدم استقلالهما في نظر القارئ على ما يظهره السياق صراحة دون تأويل، فالجامع في ذلك هو قوله: ﴿كَانَ مَشْهُودًا﴾، فالضمير يعود حتما على القرآن، إلا أنهم أرادوه جمع الذين يحضرون الصلاة في ذلك الوقت المبارك تحفهم الملائكة في صلاتهم وأثناء قراءتهم القرآن قصد التنفل، وقد دلت على ذلك المعاني اللغوية⁽¹⁾ للمصدر ﴿مَشْهُودًا﴾ الذي من معانية:

شهد تعني الحضور؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من مجزوء الخفيف):

غَابِبٌ عَنْكَ وَدُهُ شَاهِدٌ بِشُلِّ غَائِبِ
رَبِّ يَسْدُ وَدُونَهَا نَاضِرٌ أَوْ كُنَّا نَضِرُ⁽²⁾

شهد تعني العلم؛ قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِاتِّسَابٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽³⁾.

شهد تعني الإعلام؛ قال حميد بن ثور الهلالي (من الطويل):

فجاءت بمثل السابري تعجبوا له والثرى ما جف عنه شهودها⁽⁴⁾

شهد بين؛ قال مجنون ليلى: (من الطويل)

وآية وجد الصب تهطل دمه ودمع الشجي الصب أهدل شاهده⁽⁵⁾

شاهد عاين، وشهده شهوداً أي حضره فهو شاهد. وقوم شهوداً أي حضور، وهو في الأصل

مصدر؛ قال جرير (من الكامل):

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني في المقاييس: ابن فارس 3/ 221 واللسان: ابن منظور 2/ 629

(2) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص 28

(3) آل عمران 18

(4) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص 75

(5) ديوان مجنون ليلى ص 66

مَا كَانَ يَشْهَدُ فِي الْمَجَامِعِ مَشْهُدًا فِيهِ صَلَاةُ ذَوِي التَّقَى مَشْهُودًا⁽¹⁾

فأكثر المعاني قوة بوصفها دليلا واضحا على ما رجحه الفقهاء من أن المقصود بالآية هو الصلاة، هما معنايا الحضور والمعاينة وظلالهما التي امتدت منهما، على أنها تتأكد بالسياق، لأن النص مؤهل لأن يبين عن معان جديدة غير التي وردت في المعاجم، فالمعجم اللغوي استنبط من مدونة وليس من ألفاظ منقطعة، وقد شهد على ذلك قول الأعشى: (من الطويل):

فَلَا تَحْسِبْنِي كَافِرًا لَكَ نِعْمَةً عَلَى شَاهِدِي يَا شَاهِدَ اللَّهِ فَاشْهَدَ⁽²⁾

فهذه صيغ للفظ واحد تباينت معانيها بالسياق، أي حسن التخلّص إليها بالتوظيف، وبين هذين المعنيين المعاينة والحضور دار النقاش بين الفقهاء في مسألتين مهمتين؛ الأولى منهما: التغليس بالفجر أي تأخيره، والمسألة الثانية هي وجوب القراءة وقت الفجر، وسينجلي الخلاف أول ما ينجلي على خلفية لغوية أخرى لا تعني المعاجم وإنما مستوى آخر وهو النحو؛ ف ﴿قُرْآنٌ﴾ معطوف على الصلاة، أي وأقم قرآن الفجر، وقد قال أبو بكر الرازي: إن ذلك يدل على وجوب القراءة في الصلاة، ووجه الدلالة أن الآية تدل على الأمر بقرآن الفجر ولا تعلم قراءة واجبة في الفجر، إلا أن تكون القراءة في صلاة الفجر⁽³⁾، وقد حمل بعضهم القرآن في قوله: (وقرآن الفجر) على الصلاة في الفجر. قال أبو بكر الرازي: (فإن الدليل هو ما قاله من أنا لا نعلم قرآنا واجبا في ذلك الوقت، وإن كان له أن يقول إن الفجر له قرآن واجب وهو قرآن الفجر، ولكن هذا أثبت له ما أراد، فهو يثبت وجوب القراءة في الفجر، فمن أين وجبت في كل الصلوات؟ سيقول من دليل آخر، فنقول ذلك هو الدليل على وجوب القراءة)⁽⁴⁾.

على أنا لا نرى أن حمل القرآن في قوله: (وقرآن الفجر) على الصلاة يؤدي إلى الغرض الذي أراده الجصاص من هذا، وهو أخذ وجوب القراءة في الصلاة، فإن تسمية صلاة الفجر بالقرآن إنما كانت لأن القراءة جزء مهم فيها، كما سميت الصلاة بالركوع والسجود⁽⁵⁾.

(1) ديوان جرير ص 132

(2) ديوان الأعشى ص 223

(3) مفاتيح الغيب: الففخر الرازي 7/ 384

(4) المصدر نفسه 7/ 385

(5) أحكام القرآن: الجصاص 2/ 267

وقد أراد الفخر الرازي أن يأخذ من قوله تعالى: (وقرآن الفجر) دليلاً على مذهب الشافعية في استحباب التغليس بالفجر، ويقول في وجه الدلالة أنه أمر بإقامة الصلاة في الفجر، والفجر إما سمي فجرًا لأن نور الصباح يفجر ظلمة الليل. قال: (وظاهر الأمر للوجوب، فمقتضى هذا اللفظ وجوب إقامة الصلاة في أول وقت الفجر، إلا أننا أجمعنا على أن الوجوب غير حاصل فيبقى الأمر للندب) (1).

إلا أن أمر تحديد الصلوات قد ثبت بالسنة في حديث جبريل عليه السلام الذي بين فيه أول الوقت وآخره، فدل ذلك الجواز في كل الوقت، فأفضلية التقديم على التأخير والعكس يحتاج إلى دليل مستقل كأبرودا بالظهر⁽²⁾، ولا تزال أمي بخير ما عجلوا المغرب وأخروا العشاء⁽³⁾، فالتغليس بالفجر والتنوير والإسفار به يحتاج إلى دليل مستقل، فذلكم هو ما يدل عليه ذلك الدليل⁽⁴⁾.

وقد أخذ الفخر الرازي من تسمية صلاة الفجر بالقرآن الحث على تطويل القراءة في الصلاة وهو وجيه⁽⁵⁾.

وقد استنبط المراسي حكماً فقهيًا؛ وهو أن القراءة في الفجر واجبة بدليل الآية، لأن قرآن الفجر مرتب على قوله (أقم)، وقال يبعد أن يكون المراد (صلاة الفجر)، ذلك أن الصلاة كما تشتمل على القراءة تشتمل على ما عداها من الأذكار⁽⁶⁾، فلكي يجمع الفقهاء بين المعاني اللغوية وما تأكد لهم من صحة الحديث، استخلصوا قاعدة تماشى مع معطيات كل مذهب، لكنها تتوازى في نهاية غايتها وهدفها، فحينما يتعدّر تحديد بداية الوقت وآخره يمكنهم أن يرتبوا الأحكام على هذا النحو:

قال الجمهور غير الحنفية: إن أول أجزاء الوقت هو سبب الإيجاب؛ أي علامة توجه الخطاب، فمتى ابتداء الوقت صار المكلف مطالبًا بالفعل، مخيرًا في جميع أجزائه، وذلك متى كان متأهلاً في أول الوقت، فإن لم يكن متأهلاً لسبب مانع منعه من تطبيق الواجب، ترتب عليه العزم على القيام بهذا الواجب (الفعل) ابتداءً من الوقت الذي يزول فيه هذا المانع، وينطبق هذا على المثال الآتي: أنه من آخر الصلاة المكتوبة عن أول وقتها يجب عليه العزم على أدائها فيما تبقى لديه من الوقت، ومن آخر الصلاة مع ظن فواتها بموت أو حيض أو نحوهما عصى بالتأخير، ويتعين عليه أداؤها آخر الوقت.

(1) مفاتيح الغيب: الرازي 385/7

(2) وتما نص الحديث: (ثم أبرودا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم)؛ ينظر: صحيح البخاري 1/199

(3) لم نعرش على الحديث بهذا اللفظ، وإنما ورد حديث آخر قريب من معناه، وهو قوله ص: (ثم لا تزال أمي بخير أو على

القطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشبك النجوم)، ينظر: صحيح ابن خزيمة 1/174

(4) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس 3/65-66

(5) مفاتيح الغيب: الرازي 385/7

(6) أحكام القرآن: المراسي 2/262

ودليل هذا الرأي قوله تعالى: ﴿ أَقِرَّ الصَّلَاةَ يُدُلُّكَ الشَّمْسُ ﴾، فقد جعل الدلوك علامة على توجه الخطاب في قوله سبحانه: ﴿ أَقِرَّ الصَّلَاةَ ﴾ إلى المكلف، ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها، وقال جبريل عليه السلام للرسول ﷺ: (والوقت فيما بين هذين الوقتين) ⁽¹⁾، دل ذلك على التوسع على المكلف، وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر، وينبغي على هذا أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت خلا فيه من موانع التكليف استقرَّ الواجب في ذمته، وإذا لم يكن كذلك فلا وجوب.

ثانياً: وقال الحنفية إنَّ السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، فإن لم يؤدَّ تعيين الجزء الأخير الذي يسع الواجب للسيبية، وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت، وهذا الرأي مبني على طريقة الحنفية في استنباط قواعد الأصول بتطبيقها على فروع المذهب، فمن الفروع التي ترتبت على هذا الأصل: أن الشخص إذا لم يكن مكلفاً أوّل الوقت، ثم زال المانع عنه في آخره، استقرَّ الواجب في ذمته، فعليه إما أدائه أو قضاؤه، كما لو كان صبيّاً في أوّل الوقت، ثم زال المانع عنه بأن بلغ أثناء الوقت أو آخره، فإنّه يجب عليه أن يؤدّي الفعل المطلوب منه، ولو كان الجزء الأوّل هو السبب ما وجب عليه أن يؤدّي شيئاً، لأنَّ الجزء الأوّل قد فات وانتقضى ولو حاضرت المرأة أو نفست أثناء الوقت، فلو جعل سبب الطلب هو الجزء الأوّل، لكان الواجب قد استقرَّ في ذمته، ولا تتفرّج الذمّة إلا بفعل الواجب أداء أو قضاء ⁽²⁾.

3- ما توزع فيه وقت الصلاة بين أوقات مختلفة :

قال تعالى: ﴿ قَاتِبِرَ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ

الشُّجُورِ ﴾ ⁽³⁾

تحديد الوقت بعينه واضح في نصّ الآية، حيث لا يتعسر الوقوف على زمن كلّ فترة إلا إذا ما ارتبط اللفظ بالمعنى المعجمي، لأن وقت طلوع الشمس بعمومه معيّن وفارق بينه وبين الغروب، وكذا أوقات الليل المتاحة للفريضة والثانلة، فالباين بين هذه الأوقات أو الفترات الزمانية جليّ واضح يمكن الفصل بينها عند قراءة النصّ لأوّل مرّة، فهي أي هذه العلامات الزمانية تكاد أن تكون في مدلولها مصاحبات لغوية، فإذا ما ذكر الشروق انقده في الذهن الغروب، وضدّها الليل الذي جمع النقيض بثنائية الشروق والغروب بوصفهما دالّين على النهار، وهذا التحديد المطلق المبيّن لأداء العبادة يبدأ مداه الدلالي في الانزواء تدريجياً حينما تتعلّق به دلالة لفظ (التسبيح) في سياق الآية، فإن كان اللفظ دالاً على معنى

(1) سنن أبي داود 1/107

(2) مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة): نزار محمود قاسم الشيخ ص 35.

(3) ق 39-40

الذكر مطلقاً فالأوقات الثلاثة تتسع لذلك دون تخصيص إلا بالنظر إلى طبيعة المكان إن كان يُجيز ذلك أم لا، أما إذا دلّ لفظ (التسييح) على الصلاة، فما علاقة هذه الأوقات الثلاثة بالحدود الزمانية للفرائض على الأقل بوصفها من أسس الشرع لا بدّ من تأديتها؟ واستثناء التافلة لا يعني انعدام أحكامها الفقهيّة في وقت دون وقت من هذه الفترات الثلاث، فالأولوية في كلّ ذلك تُمنح للفريضة أولاً على أنّها تُحدّد بزمان ومكان كما وضّحنا في العنصرين السابقين، فالذّافع إلى مثل هذا الاختيار بالنظر إلى طبيعة الأولوية هو ما انتخبه جمهور الفقهاء عند سبر آرائهم، من أنّ الإجماع يكاد يكون منعقداً بينهم من أنّ المقصود بالتسييح في الآية هو الصلاة بفرائضها أولاً ونوافلها ثانياً، على ما دلّ عليه ملحق الدلالة اللفظية في قوله ﴿وَأَذْبَرَ الشُّجُورَ﴾، إذ أنّهم أي الفقهاء عدّوا التسييح قبل طلوع الشمس مقترناً بصلاة الفجر والتسييح قبل الغروب مرتبط بصلاتي الظهر والعصر، أمّا إن كان التسييح في اللّيل فالمقصود به صلاتي المغرب والعشاء، ولما كان قوله ﴿وَأَذْبَرَ الشُّجُورَ﴾ مطلقاً لا تخصيص فيه بوقت دون وقت، حُمِلَ ذلك على روايتب النوافل التي تعقب الفرائض عادة⁽¹⁾، فإذا ما ارتبط لفظ (التسييح) بالصلاة على هذا النحو عند الفقهاء وجب عندئذ التفصيل في أحكام أوقاتها التي أشارت إليها الآية، وهي في معظمها عامّة مطلقة تتسع فترات الزمانية إلى ما يتعدّر معه التحديد وفق ما قرّرتّه السنّة النبوية ضبطاً بعد ذلك، وهذا الضبط لم يكن كافياً عند الفقهاء، لهذا اختلفوا كما هي عادتهم دائماً اختلافاً مرجعه الأساس معان لغوية أقحمت في السّياق لكي تكتسب دلالات مختلفة تزيد وتنقص في مفهومها على المقصود بعينه، وذلك حينما لا يتيسّر عزل كلّ معنى دلالي بمفرده بالنظر إلى معناه المعجمي، وهذا ما يسّر للفقهاء توظيف المقاربات الدلالية للالفاظ داخل أيّ سياق بالنظر إلى معانيها المعجمية، أي تنوع الحكم بتنوع الدلالة التي تتغيّر طرداً مع المعنى المعجمي، فمثل هذا التوظيف كثير في كتبهم يكاد أن يطغى على جملة أحكامهم التي استنبطوها من نصوص أيّ الذّكر الحكيم والسنّة القولية من خلال الأحاديث، فإذا ما سلّمنا بإجماعهم بأنّ (التسييح) هو الصلاة، فهنا تبدأ الحدود الزمانية لأداء كلّ فريضة على حدة، وبدايتها وقت طلوع الشمس الذي ارتبط بصلاة الفجر، فما دلّ عليه الظرف في قوله تعالى: ﴿قَدْ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾ يمكن أن يحيل على بداية غسق اللّيل نفسه، أي أنّ المصلي له مطلق الوقت في أداء فريضة الصلاة، المهم في كلّ ذلك زمن طلوع الشمس، فإذا ما طلعت سقطت الفريضة أو دخلت في حكم القضاء، وهذا إذا ما احتكمتنا إلى وقتيها الضروري والاختياري، وإشارة كهذه سرعان ما

⁽¹⁾ لقد سبقت الإشارة في البحث الأوّل من الفصل الثاني في هذا البحث إلى المعاني اللغوية للفظ (التسييح)، وتأكّد أنّ معظم المفسرين والفقهاء حملوه صراحة أو تأويلاً على أنّه الصلاة إذا ما ذكر مقترناً بوقت في القرآن الكريم، وقد أكّد هذا المعنى الجصاص عند نقله لإجماع الفقهاء في فهمهم لمعنى التسييح في هذه الآية محلّ الدّراسة بأنّ المقصود به الصلاة لا غير لكي ينسجم ذلك مع ما ذكر من أوقات، ينظر: أحكام القرآن: الجصاص 3/554.

تندح في ذهن القارئ إذا لم يقيد جوامح قراءته بقرائن تفصل بين كل جزئية من جزئيات النص، وهذه القرائن إما أن تكون لغوية متعلقة بالتركيب أو قرائن سياقية منفصلة مرتبطة بدلالة النص جملة.

وسيتضح ذلك عند تحليل بعض مفردات هذه الآية، إِمَّا على أنها قرائن لغوية أو سياقية بوصفها نواة بناء الحكم عند كل فقيه، فقولته تعالى: ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ﴾ الذي هو مستهل الآية قد حوى ثلاث قرائن تباعد المعنى وتدنيه من فهم التسيب على أنه الصلاة أو الذكر، فقرينة (الحمد) التي تضمنتها شبه الجملة المتعلقة بفعل الأمر (سَبِّحْ) تجعل من معنى الصلاة أبعد ما يكون عن المفهوم الذي تطرَّق إليه الفقهاء، إذ يمكن أن يكون التسيب والتحميد والتهليل والتكبير من متعلقات الذكر بعد الصلاة، إذ ذكر (الحمد) اكتفاءً بفضله عن غيره من مكملات التسيب، غير أنه دلَّ عليها لتجوابها معه اقتراناً، إلا أن منفذ الفقهاء أكبر من أن يضيقه احتمال كهذا، فالتسيب بمعنى الذكر عقب الصلاة قبل أن يكون يسبقه ذكر هو من أركان الصلاة كحاله أثناء الركوع، فدلَّ ذلك أن جزء الجزء اكتفي به عن ذكر الكل الذي هو فريضة الصلاة نفسها، ودليل ذلك المعاني اللغوية للفظ (الحمد)، فهو في اللغة يعني:

ضدَّ الذمَّ؛ قال عبيد الله بن قيس الرقيات (من الخفيف):

عَتَكِي كَأَنَّهُ فَمَوْءٌ بِذَرٍ يَحْمَدُ الثَّاسُ قَوْلَهُ وَلَعَالَهُ⁽¹⁾

مطلق الثناء؛ قال علي بن أبي طالب (من الكامل):

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْجَمِيلِ الْمُفْضِلِ الْمُسْنِغِ الْمَوْلِي الْعَطَاءِ الْمَجْزِلِ
شُكْرًا عَلَى تُمْكِينِهِ لِرَسُولِهِ بِالْأَنْصَرِ مِنْهُ عَلَى الْبُعَاةِ الْجُهْلِ⁽²⁾

وقال النابغة الذبياني (من الطويل):

وَالْقَيْتُ فِي الْعَبْسِيِّ فَضْلًا وَنِعْمَةً وَعَمْدَةٌ مِنْ بَاقِيَاتِ الْحَامِدِ⁽³⁾

(1) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ص 187

(2) ديوان علي بن أبي طالب ص 96

(3) ديوان النابغة الذبياني ص 189.

فمادام الحمد يعني هذين المعنيين⁽¹⁾ أو غيرهما من تمام المعاني المجازية إذا ما وُظف في نصوص أخرى لأنَّ العرب تقول: (أحمدت صنيعه وأحمدت الأرض: رضيت سكنها. والرعاة يتحامدون الكلاً)⁽²⁾؛ ومنه قول فراد بن حنش⁽³⁾ (من الكامل):

لهفي عليك إذا الرعاة تحامدوا
بجزير أرغهم الدرين الأسود⁽⁴⁾

فالدلالة القرآنية أقدر على الاتساع لیتضمّن لفظ (التسبيح) بمعنى الصلاة كلّ مظاهر الحمد لفظاً وفعلاً، فالصلاة في ركوعها وسجودها لم تُخصّص إلا لهذا، حيث لا يكون الدعاء إلا إذا ما سبق بالحمد جامع الثناء والشكر، لهذا كان للفقهاء مجال واسع للتأويل وإحراز البديل اللغوي الذي تعوّض فيه الصلاة بوصفها الفريضة أو التافلة معنى الذكر إذا ما أُطلق لفظ (التسبيح) مقترنا بأوقات مخصوصة، كما هي عليه الحال في هذه الآية، فقريئة (الحمد) إذا ليست ضابطاً كافياً ينزع بالتسبيح نحو الذكر أكثر منه نحو الصلاة، لهذا كان الخلاف عند الفقهاء بعد ذلك حول الأوقات المذكورة في الآية، إذ اتهم جعلوا ﴿طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾ علامة على انقضاء وقت صلاة الفجر، ثمّ تباينوا في منتهى ومدى الزّمن الذي يجده مطلق الوقت عند قولنا: (طلعت الشمس)، وهذا راجع إلى ما استوحوه من المعاني اللغوية للفظ (طلع):

طلع ظهر وبرز؛ قال مجنون ليلي (من الطويل) :

ولا طلع النجم الذي يُهندي به
ولا البرق إلا هيجا دكرها ليا⁽⁵⁾

طلع هجم؛ قال النابغة الذبياني (من الكامل):

طلعوا عليك براية معروفة
قوم تدارك، بالعقيرة، ركضهم
يوم الأبيس، إذ لقيت لثيماً
أولاد زردة، إذ تركت ذميماً⁽⁶⁾

(1) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي 188/3

(2) أساس البلاغة: الزمخشري 212/1

(3) فراد بن حنش بن عمرو بن عبد الله بن عبد العزى بن صبيح بن سلامة بن الصارد بن مرة جاهلي من شعراء غطفان المشهورين وهو قليل الشعر جيده، ينظر: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 2/309، الأغاني: الأصفهاني 11/117.

(4) البيت في أساس البلاغة: الزمخشري 212/1

(5) ديوان مجنون ليلي ص 202

(6) قال النابغة الذبياني ص 116

طلع رأى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ أُشْرُظُّظَلِيمُونَ فَأَطَّلَعَ فَرَأَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾⁽¹⁾.
 طَلَعَ عَلَيْهِمْ: أتاَهُمْ. وَطَلَعَ عَلَيْهِمْ: غَاب، وهو من الأضداد. وَطَلَعَ عَنْهُمْ: غاب أيضاً عنهم، قال
 عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح):

ما كنت أدري بوشك بينهم حتى رايت الغداة قد طلعموا
 على مصكين من جمالهم وعترتين فيهما شجع
 فكذا قلبي والعين تبصرهم لما وازوا بكلفور بنصوع⁽²⁾

تؤكد هذه المعاني للفظ (طلع)⁽³⁾ أنه قادر على أن يتحملها بالدلالة نفسها في أي سياق، على أنها
 تكمل بعضها بعضاً بما في ذلك ما تضاد منها، فكان بذلك الطلوع مستهمل الشيء إذا ما ظهر وبرز عند رؤيته
 لأول وهلة، ويكون مع إقبال الشيء حتماً، لذا يقال هجم عليه الظلام وضياء النهار، إذا ما قبل عليه جملة
 وبسرعة لم تكن في حسابه عند نشاغله بفعل ما، فالإشكال الذي استلته الفقهاء من هذه الآية أن قوله تعالى:
 ﴿قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ﴾، هذا الوقت يمكن أن يتقاطع مع الإسفار وهم على خلاف في أحقية أداء فريضة
 الفجر، هل تكون في بداية الوقت أي في الغلس، أم أنها تكون عندما يسفر الفجر أي تضيء ملامحه وتظهر
 مقدمات الأشياء؟ فالمالكية والشافعية والحنابلة قالوا بفضل تأدية صلاة الفجر في الغلس⁽⁴⁾، وهو أول وقت
 الصلاة، لقول عائشة رضي الله تعالى عنها: (لقد كان نساء من المؤمنات يشهدن الفجر مع رسول الله ﷺ
 متلفعات بمروطهن، ثم ينقلن إلى بيوتهن وما يعرفن من تغليس رسول الله ﷺ بالصلاة)⁽⁵⁾، أما الحنفية فقد
 خالفوا الجمهور ورجحوا بأن يكون الفضل في تأدية صلاة الفجر عند الإسفار لكي يجتمع أكبر عدد من
 الناس، وسندهم في ذلك قوله ﷺ: (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر)⁽⁶⁾ وقوله في حديث آخر: (نوروا
 بالصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلهم)⁽⁷⁾؛ فهم يرون بأن تبدأ الصلاة بالإسفار وتختتم به، حيث يكون
 الختام قبل طلوع حمرة الشمس، واحتجوا لذلك بما أفضى إليه اجتهاد عقولهم بأن قالوا: إن في الإسفار

(1) الصفات 54-55

(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 243

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد 2/11، اللسان: ابن منظور 5/215

(4) بداية المجتهد: ابن رشد 1/70-71 و المغني: ابن قدامة 1/532-533

(5) ينظر: صحيح البخاري 1/210، وصحيح مسلم 1/446.

(6) صحيح ابن حبان 4/357

(7) مجمع الزوائد: الهيثمي 1/316

تكثير الجماعة، وفي التغليس تقليلها، وما يؤدي إلى تكثير الجماعة فهو أفضل، ولأنّ المكث في مكان الصلّاة حتّى تطلع الشّمس مندوب إليه، فإذا أسفر بها تمكّن من إحراز هذه الفضيلة وعند التغليس قلّما يتمكّن منها⁽¹⁾.

إذا كان امتداد الإسفار عند الخنفة عارضاً يمكن أن يشكّل نقطة تقاطع بينه وبين الشروق فإنّ الغروب كذلك عند بعض الفقهاء، ممّا يعني أنّ الالتباس حاصل لا محالة في تحديد وقتي الضرورة والاختيار بالنسبة للصلوات المحادية لوقتي الشروق والغروب؛ من حيث سقوط الفريضة في الأداء بحكم وجوبها، أو أنّها وقعت موقع التافلة إذا ما أشكل الأمر في رسم حدود زمنية لكلّ من الشروق والغروب، لا سيما إذا ما استبعدنا وسائل الرصد الفلكي والأجهزة المستعملة في تحديد الوقت بالنسبة لهذا العصر، لأنّ الإشكال قائم أساساً على الاعتداد بفترتي شروق الشّمس وغروبها عند الفقهاء؛ أي أنّ الفقه في مثل هذه المسائل بُني على ما تراه العين المجردة في ظلّ انعدام مختلف الوسائل والأجهزة التي نعتدّ بها في هذا العصر، وحقيقة الخلاف الفقهي في مسألة الغروب كذا قد أشرنا إلى نظيرتها سابقاً عند الحديث عن آراء الفقهاء في مسألة الوقت الضروري لصلاتي الظهر والعصر وكذا المغرب والعشاء⁽²⁾، وذلك بالتحاكم إلى منتهى الغروب ومنتهى الزوال، ومرجع هذا الخلاف تعدّد المعاني اللغوية للفظ (الغروب) شأنه في ذلك شأن الشروق؛ فقد جاء في معاجم اللّغة أنّ الغروب يعني:

غُرِبَ بَعْدُ؛ ومن هذا الباب: غُرُوبُ الشَّمْسِ، كَأَنَّهُ بَعْدُهَا عَنِ وَجْهِ الأَرْضِ. ومنه قول النابغة الذبياني (من البسيط):

إِذَا تُعْنَى الحَمَامُ الوُورُقُ هَيِّجَنِي، وَإِنْ تَغَرَّبْتَ عَنْهَا أُمَّ حَمَارٍ⁽³⁾

الغُرْبُ خِلَافُ الشُّرُقِ ومنه أخذ معنى الغروب؛ أي أنّ الشمس تعاكس اتجاه شروقها. قال مجنون ليلى (من الطويل):

أَلَا هَلْ طَلُوعُ الشَّمْسِ يُهْدِي نَحِيَّةً إِلَى آلِ لَيْلَى مَرَّةً أَوْ غُرُوبَهَا⁽⁴⁾

(1) بدائع الصنائع: الكاساني 1/ 125.

(2) ينظر الجزئية 2 من المبحث الأول من هذا الفصل.

(3) ديوان النابغة الذبياني ص 48

(4) ديوان مجنون ليلى ص 35

غرب غاب و توارى؛ ومنه قول عدي بن الرقاع العاملي (من البسيط):

وسار غُربُ شَبَّابِي بَعْدَ حِدَّتِهِ كَأَمَّا كَانَ ضَبِيْفًا حَفًّا فَارْتَحَلًا⁽¹⁾

غرب اختفى؛ ومنه قول ذو الرّمة (من الطويل):

وَمَا يَغْرِبُونَ الضُّحْكَ إِلَّا بَسْمًا وَلَا يَنْبَسُونَ الْقَوْلَ إِلَّا تَنَاجِيًا⁽²⁾

الغروب الذموم حين تخرج؛ ومنه قول أعشى قيس (من الخفيف):

مِنْ دِهَارٍ بِالْمَضْبِ هَضْبِ الْقَلْبِ فَاصْ مَاءَ الشُّوْنِ فَيَنْصِرَ الْغُرُوبِ⁽³⁾

تَوَعَّتْ معاني الغروب⁽⁴⁾ لكنّها لم تخرج عن حَيَزِ الغياب والاختفاء والتوارى، لأنّ الشمس إذا ما وُصِفَتْ بالغرُوب لا يمكنها أن تفارق إحدى درجات الإنزواء بضياؤها الخافت رويدا، وهنا مكمّن الخلاف الذي يدور حول آخر وقت صلاة المغرب، فهذه الصلاة قد اشتق اسمها من الموضع الذي تتوارى عنده الشمس، فمبدأ وقت صلاة المغرب بيّنه قوله ﷺ: (وقت صلاة المغرب إذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق)⁽⁵⁾.

وكذا قول سلمة بن الأكوع ﷺ (ت74هـ)⁽⁶⁾: (إنّ رسول الله ﷺ كان يصلّي المغرب إذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب)⁽⁷⁾، فقد دلّ هذان الحديثان على أنّ أوّل وقت صلاة المغرب يبدأ بغرُوب

(1) ديوان عدي بن الرقاع العاملي ص25

(2) ديوان ذي الرّمة ص536

(3) ديوان الأعشى ص26

(4) المقاييس في اللّغة: ابن فارس 4/ 420 و أساس البلاغة: الزمخشري 1/ 696 واللّسان: ابن منظور 1/ 586.

(5) صحيح مسلم 1/ 426

(6) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع المتوفى سنة 74هـ صحابي جليل من الذين بايعوا تحت الشجرة، غزا مع النبي ﷺ

سبع غزوات وكان شجاعا بطلا راميا عذاه، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 1/ 277 والإصابة: ابن

حجر 3/ 151

(7) صحيح البخاري 1/ 205

الشمس، وعليه أجمع فقهاء الأمة، والمراد بغروب الشمس غروب كامل قرصها، ولا اعتبار بعد تكامل الغروب ببقاء شعاعها بل يدخل وقتها مع بقاءه⁽¹⁾.

فبداية وقت صلاة المغرب لا تقاطع مع غيرها من أوقات يمكن أن تشكّل عائقا أمام تحديد وقت استهلاكها، لذا دار الخلاف بين الفقهاء في مسألة آخر وقتها لوجود حدّ يفصل بين زمنين هو الشفق، الذي عنه صلى الله عليه وسلم في قوله: (إذا صلّيتُم المغرب فإنه وقت إلى أن يسقط الشفق)⁽²⁾، وكذا ما أشار إليه في حديث آخر: (أمّني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين... ثمّ صلّى (أي جبريل عليه السلام) المغرب لوقته الأوّل) أي حين غابت الشمس، وفي آخر الحديث قال جبريل عليه السلام: (الوقت بين هذين الوقتين)⁽³⁾، فاختلف الفقهاء في آخر وقت صلاة المغرب مرّده إلى التعارض الذي ظهر لهم من خلال الحديثين السابقين؛ فالحديث الأوّل دلّ على أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى غياب الشفق؛ أي أنّه موسّع إلى هذه الغاية، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة وهو الرّاجح عند الشافعية وكذا في قول عند المالكية⁽⁴⁾. في حين دلّ الحديث الثاني على أنّ وقت المغرب ليس له إلا وقت واحد، وهو بقدر الصلّاة بعد غياب الشمس، لأنّ جبريل عليه السلام صلّى في المرّة الأولى حين غابت الشمس، وصلّى في المرّة الثانية حين غابت الشمس، كذلك لقوله في الحديث: (ثمّ صلّى المغرب لوقته الأوّل) ثمّ قال في آخر الحديث: (الوقت فيما بين هذين الوقتين)؛ أي إن وقت المغرب ليس له إلا وقت واحد، وهو بقدر أداء الصلّاة بعد غروب الشمس.

وإلى هذا ذهب المالكية في المشهور عندهم وهو المذهب الجديد عند الشافعية.

هذا وقدّر المالكية فعل هذه الصلّاة بثلاث ركعات بعد تحصيل شروطها، أمّا الشافعية أي في هذا القول فقدروها كالمالكية اللّهم إلا بعدد الرّكعات فقالوا: بخمس ركعات على الرّاجح عندهم، أي ثلاث ركعات للفرض وركعتان للسنة حتّى لا تكون السنة مقضية، والمعتبر في هذه المدة عندهم جميعا الحال الوسط بلا إطالة ولا استعجال. ويترتب على هذا القول: أنّ من آخر الصلّاة بعد هذا القدر من غير عذر أثمّ عندهم، وصارت قضاء عند الشافعية حسب القول المرجوح وأداء عند المالكية⁽⁵⁾ إن أوقعها في وقت الضرورة وهو إلى طلوع الفجر وبعد وقت الضرورة تكون قضاء.

وما دام نصّ الآية يحوي تراتبية زمنية يمكن أن تقاطع إذا ما نظرنا على المعاني اللّغوية لكلّ منها؛ وهي الغروب وفترة اللّيل نفسه، فتقسيم الفقهاء لأداء الفرائض قد كان بما قبل الشروق وبعده، ويليه ما

(1) المجموع: النووي/3/333

(2) صحيح مسلم/1/426

(3) سنن الترمذي/1/280

(4) بدائع الصنائع: الكاساني/1/123 والمجموع: النووي/3/33

(5) المجموع: النووي/3/35-36

يؤدى بعد الغروب، إلا أن الآية أضافت وقتا آخر أقرب ما يكون إلى الغروب وذلك في قوله تعالى: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ). فإذا كان التسبيح قد انعقد الإجماع حوله بأنه الصلاة فرضا أو نفلا مخصوصة بالذكر في هذه الآية، فإن محل الإشكال في بداية وقت الليل نفسه؛ لأن العرب إذا أطلقت هذا اللفظ في كلامها لا تحيل إلا على معان عامة تكمل بعضها بعضا، أي أنها إذا أرادت أن تقابل لفظ (الليل) بمعنى واحد أو متعددا؛ فهي لا تفعل ذلك وإنما تشرحه بضم أو تعريف ينسجم مع قاعدة المخالفة في المعنى المعجمي، فالنهار يدركونه بضياء الشمس والليل بأفوله حينما يحلّ السواد محلّه، لهذا فقد ورد في المعاجم أن الليل هو: الليلُ: ضدّ النهار، قال جرير (من الكامل):

لا يُلبثُ القرّاء أن يتفرّقوا، ليلٌ يكرّ علىّهم ونهار⁽¹⁾

الليلُ: ظلامٌ وسواد، ومنه قول أمية بن أبي الصلت (من الخفيف):

إذ أتى موهنأ وقد نام صحبي وسجا الليل بالظلام البهيم⁽²⁾

الليلُ: عقيب النهار ومبذؤه من غروب الشمس؛ قال امرؤ القيس (من البسيط) :

يظلمُ متحجراً منها يراقبها ويترقب الليل إن الليل محجوب والخير ما طلعت شمس وما غربت⁽³⁾ مُطلّب بنو أصي الخيل مغصوب⁽³⁾

ما أشارت إليه المعاجم من معان⁽⁴⁾ لا يكاد يضيف جديدا لما يعرفه الناس جملة عن صفة الليل ومبده، لكنّ المعنى الأخير الذي أورده المعاجم هو الذي سيفصل أوجه الخلاف بين الذين قالوا بأنّ الليل يضمّ صلاتي المغرب والعشاء وصلاة الفجر⁽⁵⁾، فمن أدرج المغرب عدّ الغروب من الليل؛ لأنه وجهه الذي يقبل به، ومن استثنى الغروب لاكتنافه أطراف الضياء المتناثر بين ثناياه، أقصى المغرب من صلاة الليل وأبقى

(1) ديوان جرير ص 154

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 78

(3) ديوان امرؤ القيس ص 76

(4) العين: الخليل 363/8 واللّسان: ابن منظور 677/6

(5) أحكام القرآن: ابن العربي 161/4

على العشاء الأخيرة وصلاة الفجر⁽¹⁾، وسيُتضح ملمح هذا الخلاف عند الحديث عن آية ليست بعيدة في معناها الظاهر عن هذه التي نحن بصدد مناقشتها وتحليلها، لوجود تماثل في ألفاظ الآيتين، مما يسمح لأوّل وهلة باستخراج الأحكام الفقهية انطلاقاً من المعاني اللغوية نفسها، ووجه التغاير بين التصيين كما سيأتي هو ورود عبارتي (آناء اللّيل) و(أطراف النّهار)، فهل هذان الوقتان يقابلان تماماً وقتي الغروب واللّيل في الآية محلّ الدّراسة، لهذا كان من الضروري أن نبحث عن معاني اللّيل في لغة العرب، وكيف كانت محلّ نزاع تجاذبه الفقهاء عندما أرادوا تقسيم الصلّوات انطلاقاً من الفترات الزمانية المذكورة في الآية؛ فمنهم من أقحم المغرب في اللّيل، ومنهم من استبعده، والعرب لما أرادت أن تحدّ اللّيل والنّهار قالت في شعرها على لسان أمية بن أبي الصلت (من المنسرح):

الخيط الأبيضُ ضوءُ الصّبحِ مُنْفَلِقٌ والخيطُ الأسودُ لَوْنُ اللّيلِ مَكْمُومٌ⁽²⁾

فالملاحظ أنّ الشاعر لم يدرج ملمحي الشروق والغروب بوصفهما مبدئي النّهار واللّيل، حيث اعتمد في تحديدهما نظير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْوَيْحُ مِنَ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾⁽³⁾. فبانتهاء الحدود الزمانية المتمثلة في الشروق والغروب منح كلّ من البيت الشعري ونصّ الآية معالم أخرى تفصل اللّيل عن النّهار؛ أي أنّ رؤية العين المجردة إذا ما صحّت تكون أساساً للتمييز بين النّهار واللّيل لاختلاف الناس في معنى الشروق والغروب لتباينهما بتباين مناطق العمران مثلاً، وهذا ما وجدناه أي طبيعة الخلاف عند الفقهاء وهم أعرف الناس باللّغة، حيث تعدّدت مفاهيمهم لمبدأ الشروق إذا ما زاحمه مفهوم الإسفار، وكذا مفهوم الغروب إذا تواشج مع معنى اللّيل على أنّ الأوّل مقدّمة للثاني، فهل يندرج ضمنه؟ ولم تحصر دائرة الخلاف في هذه المسألة التي شكّلت منعطفا ثالثاً من منعطفات افتراق الآراء الفقهية وتباينها في هذه الآية من مطلعها إلى منتهاها، فعند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ﴾ يشي سبحانه بتركيب عطف آخر يشير إلى أنّ التسييح يكون بعد السّجود، وفهم الفقهاء من تنمّة قوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَادْبَرَ السُّجُودِ﴾ أنّ الضمير يجمع صلاتين إحداهما في اللّيل مطلقاً وثانيها بعد السّجود، على أنّها نافلة تعدّ من الرّواتب مثلاً إذا ما وافقت وقتاً اختيارياً عكس صلاة العصر مثلاً، ومكمن التباين في استخراج الحكم الفقهي من الآية يتعلّق بالمعاني اللّغوية للفظ (أدبار) حيث ورد في المعاجم اللّغوية ما يلي:

(1) أحكام القرآن: الجصاص 3/ 544

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 77

(3) البقرة 187

الأدبار والإدبار معنيان خلف وآخر؛ قال عروة بن الورد (من الطويل):

إِنْ فَازَ سَهْمِي كَفَّكُمْ عَنْ مَقَامِدِ لَكُمْ خَلْفَ أَدْبَارِ الْبَيْوتِ، وَمَنْظَرٌ⁽¹⁾

ومنه قولهم: جاء دبرياً؛ أي في آخر القوم.

دبر كلُّ شيءٍ خلاف قُبْلِهِ؛ قال حسان بن ثابت (من الطويل):

وَأَثَرُوا بَيْوتَ النَّاسِ مِنْ أَدْبَارِهَا، حَتَّى تُصِيرَ وَكُلَّهِنَّ مَجْجُوبٌ⁽²⁾

أدبر ولَّى؛ ومنه قول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه (من الطويل):

إِذَا مَا دَهَوْتَاهُمْ إِلَى الْحَقِّ أَدْبَرُوا عَنْ الْحَقِّ إِدْبَارَ الْكِلَابِ الْوَاهِثِ⁽³⁾

إنَّ ترجيح معنى من هذه المعاني الثلاثة⁽⁴⁾ لا ينطبق إلا على المعنى الثاني والثالث، لأنَّ آخر السجود لا يكون إلا تسيباً بالذكر على أنه منتهاه، أو تكبيراً إعلاناً على الانتقال من سجود إلى قيام أو جلوس للشاهد، وهذا إذا ما اعتمد بوصفه معنى مقصود فلا ينطبق عليه ما عناه الفقهاء من أنَّ الذي يعقب السجود صلاة تؤدَّى، لذا كان الأولى ترجيح المعنى الثاني والثالث؛ أي أنَّ الصلَاة تكون بعد السجود والانتهاه منه أو إذا ما ولَّى المرء من آخر سجود في صلاته الذي يعقبه التسليم المعلن عن الفراغ من أداء فريضة تليها حتماً نافلة من التوافل، والعرب انزاحت بالمعاني الثلاثة نحو مقاربة أخرى أجرتها على الفاظ يمكن أن تنسحب عليها جملة هذه المعاني عند اندراجها في نصِّ ما، وإن كانت المعاجم اللغوية قد أفردتها ذكراً في ما تضمته من معانٍ؛ حيث تقول العرب: (إدبارُ النجوم عند الصُّبْحِ في آخر اللَّيْلِ إذا أدْبَرَتْ مُوَلِّيةٌ نحو المغرب. وإدبارُ النجوم: تواليها وأدبارها: أخذها إلى العُربِ للغُروبِ آخر اللَّيْلِ)⁽⁵⁾، فالذي يمكن انتزاعه من هذا النصِّ أنَّ العرب أضافت به معانٍ أخرى وهي: الاختفاء والتوالي، أي التسابع والتواشج والأخذ، وعقب ابن سيده على هذا المعنى الأخير بقوله: (ولا أدري كيف هذا، لأنَّ الأدْبَارَ لا يكون

(1) ديوان عروة بن الورد ص35

(2) ديوان حسان بن ثابت ص40

(3) ديوان أبي بكر الصديق ص21.

(4) أساس البلاغة: الزمخشري 278/1، المفردات في غريب القرآن: الراغب ص238

(5) لسان العرب: ابن منظور3/251

الأخذ، إذ الآخذ مصدر، والأذبارُ أسماء. وأذبار السجود وإدباره: أواخر الصلوات، وقد قرئ: وأدبار وإدبار، فمن قرأ وأدبار⁽¹⁾ فمن باب خلف ووراء، ومن قرأ وإدبار⁽²⁾ فمن باب خفوق النجم⁽³⁾. قال ثعلب في قوله تعالى: (وإدبار النجوم) (وإدبار السجود)⁽⁴⁾، قال الكسائي: إدبار النجوم أن لها ذبراً واحداً في وقت السحر، و (أدبار السجود) لأن مع كل سجدة إدباراً⁽⁵⁾؛ وقال الأزهري: (من قرأ وأدبار السجود، بفتح الألف، جمع على ذبرٍ وأدبار، وهما الركعتان بعد المغرب، روي ذلك عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال: وأما قوله وإدبار النجوم في سورة الطور فهما الركعتان قبل الفجر، قال: ويكسران جميعاً وينصبان؛ جائزان)⁽⁶⁾.

فالملاحظ أن هناك من لجأ إلى المعنى الأوّل للفظ (دبر) الذي يعني آخر، لكون السجود متعدّد ولا تكون الصلوة التافلة إلا بعد آخر سجدة، وبهذا تكون المعاني الثلاثة قد استرشد بها كلّها في فهم الآية على أوسع نطاق دلاليّ ممكن، ومنتهى ذلك ما أنضى إليه خلاف الفقهاء الذي أكد أن (إدبار السجود) في الآية معني به إما نافلة بعد المغرب، وهذا من رأي عليّ عليه السلام كما سلف الذكر، وهناك من قال إن الأدبار قبلية، أي أن النافلة المعنية هي تلك التي تؤدّى قبل الفجر⁽⁷⁾، ممّا يعني أن من حمل المعنى على هذا الوجه قد أدرج لفظ الإدبار ضمن ألفاظ الأضداد، وإن كانت المعاجم اللغوية لم تشر إلى ذلك إلا على جهة المقاربة الدلالية⁽⁸⁾.

3- ما تعدّد فيه وقت الصلوة بصيغ الجمع والتثنية؛

ورد في الآية السابقة أكثر من معنى يشير إلى وقت دون وقت على جهة الاحتمال والتأويل في معني الطلوع والغروب وكذا الإدبار، وهذه فترات زمنية تقرّر فيها أداء الصلوات إما فرضاً أو نفلاً بما يتواءم وطبيعة الوقت المخصوص نفسه، وفي نصوص القرآن نظيراتها التي من شأنها أن تزيد وضوحاً أي

(1) الذين قرؤوا بهذا الوجه الحسن والأعرج ويعقوب وابن عامر وعاصم وأبو عمرو والكسائي وعلي وابن عباس؛ ينظر معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 117/9

(2) الذين قرؤوا بهذا الوجه ابن عباس وأبو جعفر وشيبة والأعمش وطلحة وشبل وخلف وابن عيصن وابن كثير ونافع وحمزة وخلف وعيسى بن عمر وجبله عن الفضل عن عاصم؛ ينظر المصدر نفسه 117/9.

(3) المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده 310/9

(4) مجالس ثعلب، شرح وتحقيق: عبد السلام محمد هارون 38/1، 5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(5) لسان العرب: ابن منظور 251/3

(6) تهذيب اللغة: الأزهري 110/14

(7) احكام القرآن: المراسي 378/2

(8) ذكر أبو حاتم السجستاني أن التدوير من باب الفاعل على جهته تقول جنبت الريح وذبرت صبت؛ ينظر: الأضداد للسجستاني ص 113.

أن آيات الذكر تشرح بعضها بعضاً، فإن بقي استغلاقتها وإجمالها فالسنة المروية كفيلاً بإزالة اللبس في بعض المواضع، مما جعل الفقهاء يتباينون في قراءة متشابهة القرآن، لأن بنية النص إذا ما تكررت في الذكر الحكيم لا تعني أنها هي نفسها، فالزيادة في المعنى شرط لازم في أي حرف من حروف القرآن فما بالك بالألفاظ والتراكيب، وهذا ما هو ملاحظ في آية (ق) التي سبق تحليلها، وما سنستقرؤ معانيه في آيتي (هود) و(طه) بوصفهما من تمام المعنى بالنسبة لآية (ق)، ومتكافئان في البنية بالنسبة لكليهما على جهة التناظر الشكلي، غير أن معانيهما تختلف باختلاف أقل مفردة في النص كله، لهذا كانت قرينة الثنية والجمع منفذا صرفياً سيقود إلى الفصل بين طرفي البناء النحوي، ومن ثمة إستخراج المعنى الدلالي الذي بصده يتحدّد الحكم الفقهي؛

3-1 ما دلّت فيه الثنية على أوقات مخصوصة للصلاة:

قال تعالى: ﴿ وَأَقْرِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّكَ أَحْسَنْتَ بِذِهِنَّ السَّجَّاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكِرِينَ ﴾⁽¹⁾
 زال كلّ لبس في معنى التسييح في هذه الآية، حيث ذكر لفظ (الصلاة) صريحاً بدلالته المطلقة، إلا أنه لم يحدّد بعده السّياقي حينما تعاقبت على تقييد وقته ألفاظ زمنية في مدلولها ك (أطراف) و(نهار) و(زلف)، فإذا كان الأمر بإقامة الصلاة أطراف النهار فإنّ الذهن سرعان ما ينصرف إلى نهايته، ويلغي أوله لوجود قرينة أخرى هي زلف الليل، غير أنّ لغة العرب ليست عاجزة عن توكيد معنى له من المصاحبات اللغوية ما ينفي عنه كلّ تداخل في الإبانة عن معانيه الأصيلة، حيث ورد في معاجم اللّغة أنّ (الطرف) هو: الطرف يدلّ على حدّ الشيء وحرفه؛ قال عدي بن الرقاع العاملي (من الطويل):

يُخْرِجُنْ مِنْ فُرُجَاتِ الثُّغَمِ دَائِمَةً كَأَنَّ أَذَانَهَا أَطْرَافُ أَقْلَامٍ⁽²⁾

الطرف الطائفة من الشيء؛ قال الفرزدق (من الكامل) :

وَإِسْأَلْ بِنَا وَبِكُمْ إِذَا وَرَدَتْ مِينِي أَطْرَافُ كُلِّ قَبِيلَةٍ، مَنْ يَسْمَعُ⁽³⁾

(1) هود 114

(2) ديوان عدي بن الرقاع العاملي ص 21

(3) ديوان الفرزدق ص 423

الطرف الناحية من التواحي؛ قال كثير عزة (من الطويل):

فَطَوْرًا أَكْرُ الطَّرْفَ مَحْوً بِهَامَةٍ وَطَوْرًا أَكْرُ الطَّرْفَ كَرًّا إِلَى تَجْدٍ⁽¹⁾

الطرف العضو من الجسم؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

وَيَبْدِي الْحَصَى مِنْهَا إِذَا قَلَّفَتْ بِهِ مِنْ الْبُرْدِ اطْرَافَ الْبِنَانِ الْمُخْضِبِ⁽²⁾

فباجتماع هذه المعاني⁽³⁾ يتلافى محمول النصّ دلاليا حيث تتوزع احتمالات فهمه على كلّ معنى لغوي من هذه المعاني، فإقامة الصلّة في أوّل النهار ووسطه ونهايته جائزة في كلّ وجه من هذه الوجوه بما يتوافق ورؤية الفقيه للدلالة اللغوية داخل نصّ الآية، وهو ما سيتأكد عند إدراج المعاني اللغوية لمتمم تركيب الإضافة في قوله: ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾، فأين هي الحدود الزمنية للنهار إذا كان الشروق بدايته والغروب نهايته فيما هو متعارف عليه، حيث يظهر النهار في جلاء ضيائه وتلاشى معالته في البداية حينما يتقاطع مع الإسفار وفي النهاية عندما يقاسمه الليل جزءا يسيرا تنماهى فيه مدة كليهما؛ جاء في كلام العرب:

النَّهَارُ ضِدَّ اللَّيْلِ؛ قَالَ أُمَيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ (مَنْ الْخَفِيفُ) :

إِنَّ آيَاتِ رَبِّنَا بَاقِيَاتٌ مَا يُمَارِي فِيهِنَّ إِلَّا الْكُفُورُ
خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلٌّ مُسْتَبِينٌ حَسَابُهُ مَقْدُورُ

ثم يجلو النهار ربّ كريم بمهارة شعاعها منشور⁽⁴⁾
والنهار: ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، ورجل نهر: صاحب نهار، قال (من)
الرجز):

(1) ديوان كثير عزة ص86

(2) ديوان مجنون ليلى ص40

(3) العين: الخليل 413/7 والمفائيس: ابن فارس 447/3 واللسان: ابن منظور 615/5

(4) ديوان أمية بن أبي الصلت ص47

لَسْتُ بِلَيْسِيْ وَلَكُنِّيْ نَهْرٌ لَا أَدْلُجُ اللَّيْلَ وَلَكِنْ أَتَكَبَّرُ⁽¹⁾

فالملاحظ أنّ ما تعارف عليه الناس من معان كمعاني اللَّيْلِ والنَّهَارِ⁽²⁾ والشمس والقمر لا تكاد المعاجم اللُّغوية أن تضيف إلى توضيح دلالتها المعجمية شيئاً، فهي غالباً ما تكتفي بالاحتكام إلى نظرية الشرح بالضدّ أو المرادف، وهو ما يساعد على بقاء حدود المعنى معتمى تكثراً عند قراءته التأويلات، لغياب الفصل الذي لا تداخل معه، ولهذا تباينت آراء الفقهاء في تقدير الصَّلوات تقام في أطراف النَّهَارِ، لا لاختلافهم في فهم معنى الأطراف فحسب، بل كذلك لاختلافهم في عدم القدرة على تحديد بداية النَّهَارِ ونهايته عندما لا يشاركه اللَّيْلُ بمتمناه في وقت الفجر وبدايته حينما يحلّ الغروب: قال محمد الطاهر بن عاشور: (وطرف الشيء متمناه، قيل: المراد أوّل النَّهَارِ وآخره، وهما وقتا الصبح والمغرب، فيكون من عطف البعض على الكلّ للاهتمام ببعض، كقوله: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُكِنُّوْنَ إِلَيْهَا مِنَ النَّهَارِ﴾⁽³⁾، وقيل: المراد طرف سير الشمس في قوس الأفق، وهو بلوغ سيرها وسط الأفق المعبر عنه بالزّوال، وهما طرفان طرف النهاية وطرف الزّوال، وهو انتهاء النصف الأوّل وابتداء النصف الثاني من القوس، كما قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ﴾⁽⁴⁾، وعلى هذا التفسير يتجه أن يكون ذكر الطرفين معاً لوقت صلاة واحدة، أن وقتها ما بين الخروج من أحد الطرفين والدخول في الطرف الآخر وتلك حصّة دقيقة⁽⁵⁾. فإذا كان هذا هو المعنى اللُّغوي الذي منحتة إياه دلالة النص، فإنّ الفقهاء قد أوغلوا في تأويل

الصَّلَاةِ المقصودة بقوله ﴿طَرَفَيْ النَّهَارِ﴾ على ثلاثة أقوال:

الأوّل منها أنّها صلاة الظهر وصلاة المغرب.

أمّا الثانية منها فهي صلاة الصبح والمغرب.

وأما الثالثة منها فهي صلاة الظهر والعصر⁽⁶⁾.

(1) البيت بلا نسبة في العين: الخليل 4/ 44 والكتاب: سيويه 1/ 92.

(2) ينظر معاني النهار في العين: الخليل 4/ 44

(3) البقرة: 238

(4) هود: 114

(5) التحرير والتنوير: ابن عاشور 16/ 205

(6) أحكام القرآن: ابن العربي 3/ 28

ومقابل هذه المسألة في الآية نفسها قوله: ﴿وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾، فما أشكل من لفظ (زلف) يكاد أن يكون بالقيمة نفسها في الدلالة اللغوية التي انسحبت على لفظ (طرف)، وإن كان مجال المقايسة بينهما بعيدا، غير أن المقابلة اللغوية منحتها القدر نفسه من التلبس بمعان إضافية من شأنها أن تنشأ خلافا ما، فالمعاجم اللغوية حينما أوردت لفظ (زلف) ذكرت له المعاني الآتية:

زلف قُرب، والفعل يدلُّ على اندفاع وتقدُّم في قُرب إلى شيء، يقال من ذلك ازدلَّف الرجلُ: تقدَّم، وسميت مُزْدَلِفَةً بحمكة لاقتراب الناس إلى متى بعد الإفاضة عن عَرَفات. قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عَلَيْنَا دَلْفًا إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ هُم جَزَاءُ الْغَيْثِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُوبَاتِ آمِنُونَ﴾⁽¹⁾ والزُّلْفُ والزُّلْفَةُ: الدَّرَجَةُ والمنزلة؛ قال تعالى: ﴿فَفَرَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَّكَابٍ﴾⁽²⁾ والزُّلْفَةُ من الشيء طائفة من أوله؛ قال رؤبة بن العجاج (ت145هـ)⁽³⁾ (من الرُّجْز):

نَاجٍ طَوَاهِ الْأَيْنِ مِمَّا وَجَفَا
طَيِّبِ اللَّيَالِي زُلْفًا فُزْلَفَا
سَمَاوَةَ الْمِلَالِ حَتَّى احْقُوقَفَا⁽⁴⁾

زلف يعني جمع؛ قال تعالى: ﴿وَأَزْلَفْنَا نَمَّ الْأَخْيَرِينَ﴾⁽⁵⁾.
انحصرت معاني الزُّلْفِ⁽⁶⁾ في الدائرة نفسها التي أحاطت بلفظ (الطرف) من قبل، مع فرق طفيف في أصل المعنيين، وهو ما ستجليه حقيقة تباين آراء الفقهاء على النحو نفسه في فهمهم لقوله تعالى: ﴿وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾، فمن قائل: إنها العتمة، ومن قائل: إنها المغرب والعتمة والصبح⁽⁷⁾.

(1) سبأ 37

(2) ص 25

(3) هو رؤبة بن العجاج عبد الله بن رؤبة بن حنيفة، من رجّاز الإسلام وفصحائهم، وهو من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، المتوفى سنة 145هـ، ينظر ترجمته: الشعر والشعراء: ابن قتيبة 2/578، والأعاني: الأصفهاني 2/359، والمؤتلف والمختلف: الأمدي ص154.

(4) ديوان رؤبة بن العجاج، تحقيق: وليم بن الورد، 2/232، ط2، 1980، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

(5) الشعراء 64

(6) المقاييس: ابن فارس 3/121 اللسان: ابن منظور 5/547

(7) أحكام القرآن: ابن العربي 3/28

فهذا الخلاف يبيّن أنّ الفقهاء قد ماثلوا بين المعاني في فهمهم بين معني الطّرف والزّلف، قال ابن العربي: (لا خلاف أنّها تضمّنت الصلوات الخمس، فلا يضرّ الخلاف في تفصيل تأويلها بين الطرفين والزلف، فإذا أردنا سلوك سبيل التحقيق قلنا: أمّا من قال: إنّ طرفي النهار الصبح والمغرب، فقد أخرج الظّهر والعصر عنها. وأمّا من قال: إنّها الصبح والظّهر فقد أسقط العصر، وأمّا من قال: إنّ العصر والصبح فقد أسقط الظّهر، والذي نختاره أنّه ليس في النهار من الصلوات إلّا الظّهر والعصر، وبقائها في اللّيل، فزلف اللّيل ثلاث: في ابتدائه وهي المغرب وفي اعتدال فحتمه وهي العشاء وعند انتهائه وهي الصبح، وأمّا طرفا النهار فهما الدلوك والزوال وهو طرفه الأوّل، والدلوك الغروب، وهو طرفه الثاني، وقال النبي ﷺ: (من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر)⁽¹⁾.

3-1 ما دلّ فيه الجمع على أوقات مخصصة للصلاة:

قال تعالى: ﴿ قَاسِرَةً مَّا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْحَمُونَ ﴾⁽²⁾: تتقاطع هذه الآية مع آبي (ق) و(هود) السابقتين على أنّها تجمع أوقاتا ذكرت في الأولى وثني عليها في الثانية، مع زيادة للإشارة إلى وقت لم يُذكر في ما تضمّنته الآيتين من فترات زمنية مخصصة أو عامة، فقد ذكر في الآية الأولى الشروق والغروب وأعادهما سبحانه وتعالى في هذه الآية طه والفرق لا يكاد يُذكر، لولا وجود ضمير يفصل في المعنى بين مفهومي (الغروب) في الآيتين على اتّساع في المعنى في أحدهما، كما ذكر في آية هود لفظ (الطرف) مثني وأعيد ذكره في آية (طه) بصيغة الجمع لغرض إبلاغي يحتمله سياق النصّ على ما سيأتي توضيحه لاحقا، وأمّا أهمّ إضافة في مواقيت الصلاة التي حوتها هذه الآية محلّ التحليل هو ذلك الوقت الذي عبّر عنه بـ ﴿مِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ﴾ في قوله: ﴿وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ﴾، فالكشف عن معنى (آناء) في المعاجم اللّغوية يمكن أن يزيد من توسّع دائرة الآراء الفقهيّة التي تعتمد اللّغة بوصفها مصدرا لتوضيح مرجعيّتها الدلالية على المصطلح الفقهي، كما هي عليه الحال فيما سبق من مصطلحات، ومما ذكرته المعاجم من معان للفظ (آناء) ما يلي:

الآناء ساعة من ساعات اللّيل؛ قال المتنخل الهذلي⁽³⁾ (من البسيط):

(1) صحيح البخاري/1/151.

(2) طه/130

(3) هو مالك بن عويمر بن عثمان بن حبيش الهذلي، أبو أثيلة، شاعر من نوابغ هذيل، قال الأصمعي: هو أصعب أجود قصيدة طائفة قالتها العرب، ينظر ترجمته؛ الشعراء والشعراء: ابن قتيبة/2/646، والأغاني: الأصفهاني/24/92.

السالك الثغر مخشياً موارده، بكل إني قضاء الليل يتعمل⁽¹⁾

أني الشيء تأخر عن وقته؛ قال الحطيئة (من الوافر):

وأنيست العشاء إلى سهيل أو الشعري فطال بي الأناء⁽²⁾

الإنبي البطء؛ قال النابغة الذبياني (من الكامل):

الرُفق يُمن والأناء مَعادة فاستأن في رفق تلاق لمحا⁽³⁾

أني أي حان على الظرفية؛ جرير (من الوافر):

إذا أولى التجوم بدت فقارت، وقلت أسي من الليل اتصاف⁽⁴⁾

تشتت معاني لفظ (آناء)⁽⁵⁾ حتى أنها لا تكاد أن تجمع بين إجماء لغوي وآخر عند إطلاقه كأنه جملة التباين كلها، فإذا أخذنا بالمعنى الأول فهو لا يدل على بداية الليل ولا نهايته، إذ توزع الوقت على معظم الليل بساعاته كلها، ومبدؤ الليل فيه أكثر من وجه للخلاف، كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، فمنهم من أدرج الغروب، ومنهم من اقتصر على الشفق، ومنهم من ضم العتمة، ومنهم من استبعدها لدخولها في معنى الزلف، وهذا ما جعل الفقهاء ينقسمون حيال هذه الآية قسمين: فمنهم من قصر وقت (الآناء) على الصلوات المفروضة، وأدرج ضمنها صلاتي المغرب والعشاء، ومنهم من رأى بأن اللفظ ينطبق وقته المتباعد والمتدرج على صلاة النفل⁽⁶⁾ الموافقة للقيام الذي قد يستغرق الليل كله⁽⁷⁾.

(1) ينظر شرح أشعار الهذليين ص 1283.

(2) ديوان الحطيئة ص 78

(3) ديوان النابغة الذبياني ص 77

(4) ديوان جرير ص 300

(5) ينظر: العين: الخليل 399/8، اللسان: ابن منظور 46/8

(6) ينظر تفصيل الخلاف؛ أحكام القرآن: ابن العربي 261/3

(7) ممن قال بهذا الرأي الحسن رضي الله تعالى عنه؛ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي 261/11.

فما أفضت إليه هذه الآية من جمع لمختلف المعاني بين آيتي (ق) و(هود) يمكن أن نبين ثنائاته المتقابلة على النحو الآتي:

الفرق بين (غروبها والغروب) هو أنّ الشمس إذا غربت تعني اختفت في مغربها و (الهاء) تعود على الشمس نفسها؛ أي قبل غروبها وقبل اختفائها، أما (الغروب) فإنّ المقصود به جنس الغروب، أي وقت الغروب وزمن الغروب، وفيه فسحة أكبر ومجال أوسع ومدة أطول.

الفرق بين (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) و(ومن الليل فسبحه) فسرها الرازي بأنّ الأوّل أمر بالصلاة والثاني أمر بالتنزيه؛ أي: صلّ وقتك ونزّهه عمّا لا يليق، فيكون (سبّح) إشارة إلى الصلاة وإلى الذكر وإلى الفكر حين هدوء الأصوات.

الفرق بين (إدبار النجوم) و (إدبار السجود)، بيّنه الرازي بقوله: (بأنّ إدبار السجود بوقت الفراغ من السجود، وفيه إشارة إلى صرف الليل للتسييح كما يقول. ف (وإدبار النجوم) هو أوّل الصبح حيث يدبر النجم ويخفى، ويذهب ضياؤه بضوء الشمس)⁽¹⁾.

الفرق بين (ومن الليل) و(ومن آناء الليل)؛ فمن في الآية الأولى إمّا لابتداء الغاية، أي من أوّل الليل أو للتبويض، أي اصرف طرفا من الليل إلى التسييح، أو الوقت الذي تكون يقظان فيه، أو إشارة إلى ما تبقى من الليل. أمّا (ومن آناء الليل) فهي تحتل المعنى المذكور، وتحتل معنى الصلوات الخمس على أنّهما المغرب والعشاء، أو صلاة التفل مطلقا أي القيام)⁽²⁾.

الفرق بين (طرفي النهار) و(أطراف النهار)؛ أنّ في الآية الأولى يتّجه أن يكون ذكر الطرفين معا لوقت صلاة واحدة؛ أنّ وقتها ما بين الخروج من أحد الطرفين والدخول في الطرف الآخر، أمّا الجمع في (أطراف النهار) من إطلاق اسم الجمع على المثني، وهو متسع فيه في العربية عند أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَدَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾⁽³⁾، والذي حسنه هنا مشاكلة الجمع للجمع في قوله: ﴿وَمِنَ آتَايَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾⁽⁴⁾.

(1) مفاتيح الغيب: الرازي 186/14

(2) ينظر المصدر نفسه 186/14-187 و المبنى والمعنى في الآيات المشابهات في القرآن الكريم: عبد الحميد ياسين الحميد؛ ص348، ط1، 2005، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

(3) التحريم 4

(4) التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور 205/16.

المبحث الثاني

فضل الصلاة في أوقات مخصوصة

يُتم هذا المبحث بآياته المتعاقبة مبثحا سبق تحليله كان يخص فضل الصلاة في بيئات مخصوصة، تميّز الأماكن عن بعضها بحسب مراتب الحسنات ودرجات الأجر التي يحظى بها المصلّي عند أدائه لفرائضه أو نوافله فيها، وموازة مع ذلك يقترن الوقت المفضّل عن سائر الأوقات بشرفه وعظم الجزاء فيه، فيكون أخصّ من غيره في الفضل، وعادة ما ترتبط ثنائية المكان والزمان لتكامل وتمنح بعدا ثالثا في القيمة الماديّة، كأن تكون مسافة مقطوعة أو قيمة معنوية تبيّن مقدار ما ناله العابد من خير حينما يتوافق فضل المكان مع فضل الوقت، فالتغيّر يكون متناوبا بينهما، فتارة يتغيّر المكان ويثبت الوقت، وتارة يتغيّر كلاهما، وتارة يثبت المكان ويتغيّر الوقت، ولا تفاضل بين كلّ حال من هذه الأحوال الثلاثة، إذ الموافقة في انعقاد النيّة لأداء الفرض أو النفل في أحدهما أو كليهما هو أساس التفاضل بين الحالات الثلاثة، وإن كان محلّ اجتماعهما أظهر في ما هو بيّن عند إرادة الاصطفاء بينهم، وهذا التفاوت بين وقت وآخر لم يأت إلا بحكمة من الله سبحانه، إذ لا يخص شيئا ولا يفضل ويرجحه إلا لمعنى يقتضي تخصيصه وتفضيله، فهو معطي ذلك المرجح وواهبه، وهو الذي خلقه ثم اختاره بعد خلقه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾⁽¹⁾، ومن هذا تفضيله بعض الأيام والشهور على بعض⁽²⁾ كفضيله سبحانه وتعالى شهر رمضان على سائر الشهور، ويوم الجمعة على سواها من الأيام وساعة فيها هي أكرم عند الله من بقية الساعات في جميع أيام الأسبوع، وفضل ليلة القدر على كلّ الليالي؛ لأنها حازت فضل ألف شهر بأيامها ولياليها، ولعبادة مرّة واحدة في سنة من سنوات العمر توافق أداء مناسك الحجّ أعظم من سائر العبادات التي تؤدّى طوال اليوم كالأوقات الخمس، ومقياس كلّ ذلك مدى إخلاص المرء وحضور نيّته أثناء رغبته في العبادة، فلا المكان ولا الزمان باستطاعتهما تقرب العبد من ربه إن غابت نيّة الحضور والعزم على الفعل أصلا، فشرف المكان والزمان الأوّل ببقاعه والثاني بأوقاته يظلّ قائما لا يطعن في قيمة فضله شيء، إلا إذا تدنّس بعارض ما سرعان ما يزول، لكنّ شرف اكتساب الفضل عند العابد لا يكون إلا بانعقاد النيّة الخالصة ولو كان في مكان عامّ ووقت غير مخصوص، لذا كان مقام الترجيح والتشريف والتفاضل بين الأعمال جملة مقرونا بأسس الاختيار التي بيّنتها آيات الذكر الحكيم وفضلتها السنّة ضمن أطر الشرع، ومثال ذلك أبين في كتاب الله حينما تضمّن

⁽¹⁾ القصص 68.

⁽²⁾ زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، 1/ 54، 14ط، 1986، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، بيروت، لبنان.

آيات بعينها تحدّد أوقاتها للصلاة يزيد في اثنتائها الأجر، على أنها تميّزت بهذه الخصوصية لما لها من فضل برزت به غيرها من الأوقات، وإن كان فعل الصلاة فيهما معا، فتعاطم الأجر مرهون بتلازم عبادة الصلاة و وقت ما، تحدّد اصطفاؤه تعيينا في آيات القرآن الحكيم وسنة المصطفى الأمين.

1- فضل الصلاة في طريقي النهار:

1-1 ما المحصر فيه وقت الصلاة بين وقتين معلومين بالتقابل:

تَمَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ مَعْرِفَةَ مَوَاضِعٍ وَدَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ فِي سِيَاقَاتِهَا وَمَخَاصِئِهَا مَا اشْتَجَرَ الْعُلَمَاءُ فِيهِ وَاشْتَدَّ الْخِلَافُ عَلَى دَلَالَتِهِ، يَتَوَقَّفُ أَوَّلًا عَلَى تَحْرِيرِ مَعَانِي تِلْكَ الْأَلْفَاظِ فِي مَعْجَمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَقَوَامِيسِهَا. كَمَا أَنَّ تَدَبُّرَ مَوَاقِعَ لَفْظَةٍ مَا بَغِيَّةُ الْوُقُوفِ عَلَى دَلَالَتِهَا وَمَدَى أَثَرِهَا فِي نَسْقِ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ الَّذِي حَوَى أَنْمَاطًا مُتَعَدِّدَةً وَمُتَوَنِّعَةً، تَكْشِفُ عَنِ التَّمَاثُلِ تَارَةً وَعَنِ التَّنَاطُرِ نَارَةً أُخْرَى، يُوحِي أَنَّ ثَمَّةَ قَابِلِيَّةٍ لِتَرَابُطِ بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَجَانِسَةِ، وَإِنْ كَانَتْ مَعَانِيهَا مُخْتَلِفَةً أَوْ الْعَكْسَ، فَمَجِيءُ النِّظْمِ الْكَرِيمِ مَعْبَرًا فِيهِ عَنِ الطَّرْفِ الْأَوَّلِ لِلنَّهَارِ ب (الغدو) تارة وب (قبل طلوع الشمس) أخرى، وب (الإبكار) ثالثة وب (الإشراق) رابعة، ومجيزه معبرًا فيه عن الطرف الثاني ب (العشي) تارة، وب (قبل الغروب) أخرى وب (الأصائل)، وكذا الحديث عن مقابلة (العشي) ب (الإبكار) تارة وب (الغدوة) أخرى وب (الإشراق) ثالثة، ومقابلة (البكرة) ببعض ما ذكر تارة وب (الأصيل) أخرى، وكذا مجيئ تلك المفردات معرفة في بعض الأحيان ومنكرة في بعضها الآخر إلى غير ذلك، هو تَمَّا يَسْتَدْعِي بَلْ يَسْتَوْجِبُ الْوُقُوفَ عَلَى سَبَابِ هَذَا التَّنَوُّعِ، وَعَنْ أَسْرَارِ مَجِيئِهِ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي وَرَدَ عَلَيْهَا، وَبَدَايَةِ تِلْكَ السَّلْسَلَةِ مِنَ الْأَلْفَاظِ لَفْظِ (العشي) الَّذِي كَثُرَ وَرُودُهُ فِي النِّظْمِ الْقُرْآنِيِّ؛ فَقَدْ وَرَدَتْ هَذِهِ الْكَلِمَةُ الْمُرَادُ بِهَا آخِرُ النَّهَارِ فِي مُقَابَلَةِ أَوَّلِهِ تِسْعَ مَرَّاتٍ؛ أَرْبَعًا مِنْهَا قُوِبِلَتْ ب (الإبكار) وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَادَّكَّرَ رَبُّكَ كَكَبِيرًا وَسَبَّحَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾⁽¹⁾، وَقَوْلِهِ: ﴿ خَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾⁽²⁾، وَقَوْلِهِ: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لِقَاءً إِلَّا سَلَامًا وَلَمْ يَرْهَمُ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾⁽³⁾، وَقَوْلِهِ: ﴿ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَأَسْتَفِيرَ لِدُنْيَاكَ وَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾⁽⁴⁾، وَثَلَاثًا قُوِبِلَتْ فِيهَا بِلَفْظِ (الغدو) وَهِيَ قَوْلُهُ: ﴿ وَلَا تَنْظُرُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ

(1) آل عمران 41

(2) مريم 11

(3) مريم 62

(4) غافر 55

يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١﴾، وقوله: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدُوِّ وَالْأَشْيِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (2)، وقوله: ﴿ أَن تَأْتِيَنَّهُم بَغِيَابٌ غُنْدًا وَعَشِيًّا وَبِئْسَ مَا كَفَرُوهَا لَ فِرْعَوْنُ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (3)، كما قوبلت مرة ب (الإسراق) وذلك في قوله: ﴿ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴾ (4)، وأخرى بالإظهار وذلك في قوله: ﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ (5)، وقدمت كلمة (العشي) في هذه المرات التسع أربع مرات وتأخرت عن أضدادها في الخمس المتبقية (6)، وستحدد المساحة الزمانية للفظ (العشي) بوصفه عينة مذكورة بالتناظر الدلالي في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴾، فالآية تضمنت لفظي (العشي) و(الإسراق) على أنهما متناظران زمنياً؛ كلٌّ منهما يحدد وقتاً تطول فترته وتقصُر بحسب المعاني اللغوية التي أشارت إليها المعاجم، ففي مثل لفظ (العشي) مثلاً ورد أن من معانيها في كلام العرب:

العشي في أصله من العشا، وهو سوء البصر بالليل والتهاير من غير عسى، ويكون في الناس والدواب والابل والطير، قال الفرزدق (من الطويل):

وكم من عشي العيئين، أعمى فؤاده
أقمت وذوي رأسٍ عن الحق مائل (7)

أصل معنى (العشي) الظلام وقلة وضوح في الشيء؛ قال الطرماح (من المتقارب):

كأهين ذب رِيَادِ الْعَشِيِّ
إِذَا وَرَكَتْ شَمْسُهُ جَانِحَةً (8)

(1) الأنعام 52

(2) الكهف 28

(3) غافر 46

(4) ص 18

(5) الروم 17-18

(6) من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدو والأصال والعشي والإبكار): محمد محمد عبد العليم الدسوقي، ص 4، دط، 2003،

دار الكتب، القاهرة، مصر.

(7) ديوان الفرزدق ص 137

(8) ديوان الطرماح 79

العشيّ آخر النهار؛ قال الأخطل (من الكامل):

يَوْمًا، بِأَمْلَحٍ مِنْكَ بِهَجَّةٍ مَنْطِقِي بَيْنَ الْعَشِيِّ وَسَاعَةِ الْأَصَالِ⁽¹⁾

العشيّ كلُّ ما كان بعد الزّوال؛ قال الأزهري: (يقع العشيُّ على ما بيّن زوالِ الشمسِ إلى وقتِ غروبها)⁽²⁾.

العشي من صلاة المغرب إلى العتمة؛ قال زهير بن أبي سلمى (من الطويل):

بَادِرُ أَهْوَالِ الْعَشِيِّ وَتَقْسِي عَلَاةَ مَلَوِيٍّ مِنْ الْقِدِّ مُحَصِّدِ⁽³⁾

فالمادة على ما هو ظاهر من خلال المعاني المذكورة⁽⁴⁾ تدور حول ضعف الرؤية وقصر النظر في البصر أو في البصيرة، ومن ثمّ أطلقت على ما يتحقّق فيه ذلك في الحال أو الزمان، فإذا زالت الشمس فتحول الظلّ شرقياً وتحولت الشمس غربية دُعي ذلك الوقت (العشيّ)، وانفرد الراغب الأصفهاني بمعنى آخر أوسع من هذه المعاني كلّها؛ حيث عدّ العشيّ من زوال الشمس إلى الصباح⁽⁵⁾، فلو تمّ الاحتكام إلى هذه المعاني على إطلاقها سواء تلك التي أشارت إليها المعاجم أو ما ذكره الراغب، فلفظ (العشيّ) محتمل لأوقات متباينة مبدؤها من الظهر ومتنهاها الفجر، عدا أوقات الكراهة لانتفاء التكليف فيها و سبيل الترجيح في هذه المسألة وتوجيه المعنى فيها هو ما أفاده سياق الآيات التي جاءت فيها مفردة (العشيّ) مع ما قبلها، حيث وقع التسييح فيهما عطفًا على الذكر المطلق كما في نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾⁽⁶⁾ والعطف على ما هو معلوم يقتضي المغايرة، وعليه فالمعنى والله تعالى أعلم اذكروا الله أيها المؤمنون في كلّ وقت، وخصّوا هذين الوقتين بما هو أدلّ على كمال نعمته ودلائل قدرته وعجيب صنعه بتنزيهه تعالى وتسييحه. والدليل الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَهُ يَسْجُدُ مِنَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا

(1) ديوان الأخطل 379

(2) تهذيب اللغة: الأزهري 1/170

(3) ديوان زهير بن أبي سلمى ص 19

(4) العين: الخليل 2/187، المقاييس في اللغة: ابن فارس 4/322، الصحاح: الجوهري 5/1932، لسان العرب: ابن

منظور 8/504

(5) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص 502

(6) الأحزاب 41-42

وَيُظَنُّهُمْ بِالْقُدْوَةِ وَالْأَصَالِ ﴿١﴾، إذ وقوع الأصال الذي يفيد في مقابلة ما يقابله غالبا وهو (الغدو) يشير إلى تعيين المراد من العشي، ويوجب أن يكون المراد به ما قبل غروب الشمس، لأن ظلال الأشياء لا تحدث كما هو معروف لدى الخاصة والعامّة إلا فيما بين طلوع الشمس وغروبها، والدليل الثالث قوله تعالى: ﴿وَأَقْرِبَ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْعَاتِي اللَّيْلِ إِنَّكَ حَسْبَتْ يَدُيْنَ السَّمَاوَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّكْرِيِّتِ ﴿٢﴾، لأنّ (الإقامة وهي إيقاع العمل على ما يستحقه تقتضي أن يكون المراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة، فالطرفان طرفان لإقامة الصلاة المفروضة، فعلم أنّ المأمور بإيقاع صلاة في أوّل النهار وهي الصبح وصلاة في آخره وهي العصر، ويكون ذلك هو المراد من الغداة والعشي الذي كثر ورودهما في آي التنزيل وفي السنة المطهرة، والزلف جمع زلفة، وهي السّاعة القريبة من اختها كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهذا أيضا يُعلم منه أنّ المأمور به إيقاع الصلاة في طائفة الليل الذي يبدأ من صلاة المغرب وهي بالطبع غير الصلاة التي في طرفي النهار⁽³⁾، وفي بصائر ذوي التمييز قوله: ﴿وَأَقْرِبَ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ أي الغداة والعشي⁽⁴⁾، وفيه قوله تعالى: ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾ أي الفجر والعصر⁽⁵⁾ واستظهره أبو حيان بناء على أنّ طرف الشيء يقتضي أن يكون من الشيء، والتزم أنّ أوّل النهار من الفجر⁽⁶⁾، وعليه فقد وجب على حدّ قول الرازي هل الطرف الثاني على صلاة العصر⁽⁷⁾، فيكون المراد به العشي، إذ ليس قبل غروب الشمس سواه.

وأوضح من ذلك في دلالة الطرف الثاني على (العشي) المأمور فيه بالنسيح قوله تعالى في ذات الأمر، وفي إطلاقه على الوقت نفسه: ﴿فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَفْعُلُونَكَ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾⁽⁸⁾، إذ ليس قبل الغروب لتأدية ما صدر الأمر به في العشي من نسيح خلا العصر، وعليه فإنه لا يجوز أن يكون المراد من (العشي) صلاة المغرب⁽⁹⁾، لأنّ هذا الرأي يعكّر صفوه الأدلة التي أشرنا إليها آنفا، وكون ﴿طَرَفِي النَّهَارِ﴾ مناظرة لقوله: ﴿وَرُفْعَاتِي اللَّيْلِ﴾ فالتوجيه مبني على المجاز عند هؤلاء، لأنّ ما يقرب من الشيء يجوز أن

(1) الردعد 15

(2) هود 114

(3) التحرير والتنوير 12/ 179

(4) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: الفيروز آبادي، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، 3/ 503، ط 1، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

(5) المصدر نفسه 3/ 503

(6) البحر المحيط: أبو حيان 6/ 222

(7) مفاتيح الغيب: الرازي 6/ 408

(8) ق 39

(9) وعن قال بهذا الرأي ابن عباس والطبري في تفسيره.

يطلق عليه اسمه⁽¹⁾، ولعلّ الذي حدا بمن ذهب إلى هذا لأن يقول به ويجعله أحد قولين مشهورين في معنى التسيب بالغدو والأصال، تعدّر العمل بظاهر هذه الآية لإجماع الأمة على أن إقامة الصلاة في ذلك الوقت غير مشروعة، فتعيّن من ثمّ تفسير الطرف الثاني بصلاة المغرب، وجوابه أنّ هذا التعيين محمول على المجاز، وذلك لا يمنع من أن يكون مراده على الحقيقة هو العصر، وعليه: (فإن كان النهار في أول الفجر إلى غروب الشمس فالمغرب (طرف) مجازاً، وهو حقيقة طرف الليل، وإن كان من طلوع الشمس إلى غروبها فالصبح كالمغرب طرف مجازي)⁽²⁾، والحقيقة فيه هو ركعتا الضحى يعضد هذا الآية الكريمة محلّ التحليل⁽³⁾.

وقريب من هذا الخلاف ما أثاره لفظ (الإشراق) لكونه يتواشج في معانيه مع لفظ (الشروق) لانتفاء محذّات فارقة تفصل بينهما، وهذا ما يميّز اللّغة العربية تتماهى معاني ألفاظها قصد التكمال الدلالي داخل سياق ما، فالمرجعية اللّغوية للإشراق في معاجم العرب كما قال ابن فارس: (شرق الشين والراء والقاف أصلٌ واحد يدلُّ على إضاءةٍ وفتح. من ذلك شرقت الشمسُ إذا طلعت، وأشرقت إذا أضاءت والشروقُ طلوعها)⁽⁴⁾، قال أعشى قيس (من الخفيف):

لَمْ يَسْمُ لَيْلَةَ التَّمَامِ لِكَيْ يُصْنِ بِحَ، حَتَّى أَضَاءَهُ الْإِشْرَاقُ⁽⁵⁾

فبمقارنة هذا المعنى بغيره الذي أدرجناه ضمن المعاني المختلفة للشروق في الجزئية الثانية من المبحث الأوّل من هذا الفصل يتضح أنّ ابن فارس قد ميّز بين طلوع الشمس بالفعل وبين شدّة إضاءتها بالمصدر، وبين طلوعها بالمصدر نفسه وهو الإشراق⁽⁶⁾. لهذا فقد كثر الخلط بين هذين الوقتين وقت الشروق محلّ النهي ووقت الإشراق زمنُ أداء صلاة الضحى، فإذا صادف المصلّي الوقت الأوّل على زعم منه بأنّه مسائراً للمعنى الثاني فقد وقع في المخطور.

(1) مفاتيح الغيب: الرازي/6/408-409

(2) الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: أبو العزم الزينبي/2/49، ط2،

1421م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

(3) من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدو والأصال والعشي والإبكار): محمد محمد عبد العليم الدسوقي، ص8-9.

(4) المقاييس في اللّغة: ابن فارس/3/264

(5) ديوان أعشى قيس ص125

(6) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص380

1-2 ما المحصر فيه وقت الصلّاة بين وقتين معلومين بالتناظر:

قال تعالى: ﴿وَأذْكُرْ أُمَّتَكَ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا﴾⁽¹⁾: ما أفرد هذه الآية عن سابقاتها في الإشارة إلى الصلّاة بأنه استُبدل لفظ التسييح بلفظ الذكر، على أن المراد منه أداء شعيرة الصلّاة على ما وقع عليه الإجماع عند الفقهاء في مثل هذه الآيات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الجزئية (111) من المبحث الأوّل في الفصل الأوّل، ففعل الأمر المتضمّن لمعنى الذكر لا يحيل في ظاهره عند أغلب الفقهاء إلا على الصلّاة التي أمر بأدائها في وقتين متناظرين زمانيا على أنهما بداية ونهاية، حيث مثلت البكرة مستهلّ النهار ومائلتها الغدوة في قوله تعالى: ﴿وَلَيْلٍ يُسْجِدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَيَطْلُبُ لَهُمُ بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾⁽²⁾ ويقابل هذين الوقتين في الآيتين دلالة زمانية واحدة هي الأصال إشارة إلى منتهى النهار عند المحسار ضوئه إلى الظلمة، وما يُفسّر هذا التناظر بين الألفاظ الثلاثة ما ورد في لغة العرب التي كادت أن تشرح اللفظ بضده دون أن تجد له مرادفا يزيد من مداه الدلالي، ومثال ذلك ما جاء في المعاجم اللغوية في لفظي (البكرة) و(الغدو):
الباء والكاف والراء أصل واحد يدلّ على أوّل الشيء ويذنه؛ قال قيس ليلي (من الطويل):

أظْلُ يُحْزَنُ إِنْ تُغْنَتْ حَمَامَةٌ مِنْ الْوُزُقِ مِطْرَابُ الْعَشِيِّ⁽³⁾

وقال عنتره (من الوافر):

وَخَلَعْتُمْ قَدْ صَبَحْنَاهَا صَبَاحًا بَكُورًا قَبْلَ مَا نَادَى الْمُنَادِي⁽⁴⁾

البكرة الغدوة؛ قال الراعي النميري (من الكامل):

أَوْلَيْيْ أَمْرٌ اللهُ إِلَّا مَعْشَرٌ حُفَّاءُ نَسْجُدُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا⁽⁵⁾

(1) الإنسان 25

(2) الرعد 15

(3) ديوان قيس ليلي ص 87

(4) ديوان عنتره ص 158

(5) ديوان الراعي النميري ص 198

البكور التعجيل والإسراع؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من المقارب):

أَمِنْ آلِ زَيْتَبِ جَدِّ الْبُكُورِ نَعَمْ فَلَأَيُّ هَوَاهَا تُصِيرُ؟⁽¹⁾

الغدوة البكرة؛ قال امرؤ القيس (من الطويل):

وَقَدْ أَهْتَدِي وَالطَيْرُ فِي وَكْنَاتِهَا مِمَّنْجَرِدَ قِيدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ⁽²⁾

فاوّل ملاحظة أنّ تضاؤل المعاني في اللفظتين⁽³⁾ لا يعني انعدام المشتقّ وإثما قلّة الاستعمال في المدونة اللغوية هي التي بواسطتها يتمّ الاستدلال على انتشار المعنى أو انحساره قلّة وكثرة، فالمعاجم أوضحت أنّ البكرة هي الغدوة والمعنى نفسه عندما تمّ شرح الغدوة، حتّى وإن أضافوا للبكرة بعض المعاني المستخلصة من توظيف هذا اللفظ في عدّة استخدامات سياقية تقف شاهدا على قابليته لتعدّد في المعنى، شأنه شأن الفاظ اللّغة الأخرى، غير أنّ ذلك لا يمنع من السؤال عن الفرق بين الاستخدامين في الآيتين الكرّيميتين اللّتين استهلّتا بلفظين متقاربين (البكرة والغدوة)، واثحدتا في مقابلتهما وهو (الأصال) الذي جمعت له المعاجم⁽⁴⁾ معنيين هما:

الأصيل العشي؛ قال الراعي النميري (من الطويل) :

يَا صَاحِبِي ذَنَا الْأَصِيلُ فَسِيرًا خَلَبَ الْفَرَزْدَقُ فِي الْمَجَاءِ جَرِيرًا⁽⁵⁾

الأصيل ما كان من الثّهار بعد العشي؛ قال جرير (من الكامل):

يَا قَاتِلَ الشّتَوَاتِ عَنَّا كَلَّمَا بَرَدَ الْعَشِيُّ مِنْ الْأَصِيلِ الْبَارِدِ⁽⁶⁾

(1) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 154

(2) ديوان امرؤ القيس ص 19

(3) ينظر المقاييس: ابن فارس 1/ 187 واللسان: ابن منظور 8/ 558.

(4) ينظر العين: الخليل بن أحمد 7/ 156، اللسان: ابن منظور 6/ 134

(5) ديوان الراعي النميري ص 393

(6) ديوان جرير ص 100

وهنا تنشأ مقارنة دلالية أخرى في حيز لفظين مترادفين في ظاهر معنيهما وهما (الأصل) و(العشي)، فأيهما يناسب الغداة ليكون مقابلا دلاليا لها وامتددا لمده الزمني؟ كقوله تعالى مثلا: ﴿وَلَا تَقْرُؤْ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدُوِّ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُمْ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَقْرَأَهُمْ تُنْكِرُونَ مِنْ أَظْلَمِينَ﴾⁽¹⁾ وكذا الأمر مع لفظ (البكرة) الذي عادة ما يستعمل مع لفظ (العشي) كقوله تعالى: ﴿فَفَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْحَرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽²⁾، حيث أضاف له القرآن مقابلا آخر هو (الأصل) فنشأت رباعية تناظرية بين (الغدو) و(البكرة) وكذا (الأصل) و(العشي) ودلائل تناظر هذه الألفاظ حينما تتناوب آيات كثيرة من الذكر الحكيم سبقت الإشارة إليها في الجزئية السابقة من هذا البحث.

ولما كان المعنى غير محدد عند كل من استقرأ كلام العرب على نحو إجمالي وتفصيلي، لأن مرحلة الجمع كانت تقتضي عملية الاستقصاء لأكبر معجم لغوي لا يستثني في ذلك لغة دون أخرى، حملا على ما جرت به السنة العرب في تواصلها عبر فترات زمانية، انحصرت عند اللغويين جملة لتكون حدا فاصلا لمدونة لم يستطيعوا الإحاطة بكل جزئياتها نظرا لاتساع هذه اللغة، بما تميزت به من كثرة مبانيها وتنوع معانيها، هذه التخصصية أوجبت أثرا انعكست نتائجه على أحكام الفقه بالدرجة الأولى، والأمثلة على ذلك قد ائضحت في أكثر من جزئية في هذا البحث بما في ذلك نصا الآيتين محل التحليل، إذ تناوبت ألفاظ بعينها بوصفها متناظرة لتدل على أوقات زمانية اتسعت معانيها في المدلول اللغوي كما أوضحنا سلفا، وهذا ما جعل الفقهاء يشتغلون على أكبر مدى ممكن لما يمكن أن تفضي إليه معاني كل لفظة، حيث منحها بعضهم مجالا محصورا بصلاتي الصبح والعصر على أيهما الغدو والأصل⁽³⁾ ولما استبدلت كلمة الأصل بالعشي اختاروا لها الفجر والعشاء⁽⁴⁾ لاختلاف اللفظين، ثم اتسع غيرهم لكي يبين أن لفظي الغدو والأصل ليس وقتا محددًا، وإنما ينسحب على كل مكتوبة دون غيرها⁽⁵⁾، فلا تناضل بين فريضة وأخرى في عبادة الصلاة، وأكبر دليل هو حلول لفظ (العشي) محل (الأصل) في هذين الآيتين وفي غيرهما، حينما يتعلق الأمر بالذكر والتسبيح دون الصلاة تكون المعاني أكثر اتساعا حتى لا يكاد الفرق بينهما أن يظهر، ولا يعني هذا أن العرب لم تعرف المواقيت الزمانية ولم تحدد آجالها بدقة، بل لهم في ذلك مذهب علمي يقارب ما عليه مدار

(1) الأنعام/52

(2) مريم/11

(3) الذين قالوا بهذا الرأي مجاهد وابن أبي حاتم و ابن جرير وجاراهم في هذا الرأي أكثر الفقهاء؛ ينظر: روح المعاني: الألوسي/7/232.

(4) انفرد بهذا الرأي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما؛ ينظر: مفاتيح الغيب: الرازي/13/570

(5) المصدر نفسه/13/571

التوقيت الفلكي حالياً⁽¹⁾، إلا أن استغلال الفقهاء للمعاني اللغوية أحال مدلولها في سياق آيات الاحكام إلى متعدّد في المفهوم طلباً للتيسير.

2- ما تأكد فيه تعيين الفضل بوقت محدد:

كثيراً ما أشار الذكر الحكيم إلى أوقات الصلوات جملة وتفصيلاً، بما في ذلك الملامح الزمانية الدالة على أكبر قدر من الفترات التي لا تحدّد مجالها بالتعيين، وهي التي عدّها الفقهاء من ألفاظ العموم الحمالة لمتعدّد من الوجوه، إمّا بالتناظر أو الترادف أو التضادّ، وهذه الأوقات المذكورة في القرآن هي التي أزالته السنة الصحيحة إبهامها إمّا بالفعل أو القول، ولا يعني هذا أن مصدر التشريع الثاني قد فضّل الخلاف جملة، بل إنّ اجتهاد الفقهاء في قراءة النصّين القرآن والحديث أودى إلى ما هم عليه من تباين في الآراء الفقهية، فلولا ذلك لما نشأت مذاهبهم المتعدّدة، فالاحتكام إلى المعاني اللغوية أحد أسباب ذلك التعدّد؛ فاللفظ في اللّغة له عدّة معانٍ في المعجم لا يضبط دلالاته إلاّ الاستخدام الوظيفي داخل سياق ما⁽²⁾، فإذا انغلقت دلالة السياق لانعدام القرائن المرجّحة التي من عاداتها أن تفتح مغاليق النصّ كأحاديث الصحيحة المتواترة، في هذه الحال ينشأ التأويل بناء على تعدّد المعنى اللغوي؛ حيث تُختبر المعاني جميعها داخل هذا السياق المغلق، ممّا يجيل على تعدّد في القراءات الفقهية التي تمتلك المعضدات من خلال ما اتفقت عليه من أحاديث صحيحة وما استشهدت به من كلام العرب شعراً ونثراً، يثبت صحّة ما تأولته وارتضته كمرجّح لرايها عن غيره، وينسحب هذا التوجّه اللغوي عند الفقهاء في ما أشرنا إليه على الألفاظ الزمانية الدالة على أوقات محدّدة بعينها أو عامّة، ولم يتضمّن القرآن تعييناً لصلاة بوقتها دون أن يشرك معها غيرها إلاّ في صلاة الجمعة التي خُصّت بالذكر تعييناً في يوم معيّن، لكنّ وقتها داخل هذا اليوم يسمح بين فترات زمانية اختزلها الذكر الحكيم بداية في التبويض الذي أفادته الأداة (من)، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽³⁾، فالיום في لغة العرب مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها⁽⁴⁾، أي أنّه مقدار زمنيّ يتسع لكلّ احتمالٍ وقتيٍّ في معنى البعضية التي أشارت إليها الآية، أمّا الجمعة فهي في كلام العرب مشتقة من (ج م ع) وتعني:

جمع: ضدّ فرق؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبَّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَيِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾⁽⁵⁾.

(1) ينظر: من بلاغة القرآن: محمد محمد عبد العليم الدسوقي ص 26-28

(2) اللّغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، ص 336، دط، 2001، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.

(3) الجمعة 9

(4) لسان العرب: ابن منظور 7/ 601

(5) سبأ 26

الجمع ضم الشيء بعضه إلى بعض ولم شتاته؛ ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾⁽¹⁾.

جمع الشيء معظمه ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَمَعَ قَارِعَةً﴾⁽²⁾.

ومنه الجمعة سميت كذلك لاجتماع أكبر عدد من الناس للصلاة فيها، ومنه قول الفرزدق (من

الطويل):

لَوْ اِنْ يَوْمِي جُمُعَتِيهِ تَتَابَعَا
عَلَى جَبَلٍ اُنْسَى حُطَامًا مُصْرَعًا⁽³⁾

وقد كانت العرب تسميها قبل الإسلام العروبة؛ قال تميم بن مقبل⁽⁴⁾ (من الكامل):

وَإِذَا رَأَى السُّرُودَ ظَلُّ بِأَسْقَفِ
يَوْمًا كِيَوْمِ عَرُوبَةِ الْمُتَطَاوِلِ⁽⁵⁾

فمعنى اليوم إذا ما أضيفت إليه معاني كلمة (جمعة)⁽⁶⁾ لا يتحقق إلا التعيين كقولنا: يوم كذا ويوم كذا على سبيل التسمية لا غير، وهنا تكمن إشكالية تحديد وقت أداء هذه الصلاة في هذا اليوم الذي يجتمع فيه الناس لأداء أكثر من صلاة مفروضة عدا صلاة الجمعة، فالجصاص يرى بأن النص لا دلالة فيه على أنها صلاة الجمعة⁽⁷⁾، وما يضيف الإبهام إلى هذه الآية قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁸⁾، حيث يتعلق الذهن بمدى تطبيق هذا الحكم، أمع صلاة الجمعة أم مع سائر الصلوات التي تؤدى في هذا اليوم وغيره؟ وحيث تبرز جزئية الفصل بين معني لفظ (الصلاة) في

(1) الهجزة 2

(2) المعارج 18

(3) ديوان الفرزدق ص 397

(4) هو تميم بن أبي مقبل العجلاني واحد من الشعراء المخضرمين بين الجاهلية والإسلام من بني العجلان بن عبد الله بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ولا تعرف سنة ولادته ولا وفاته وهو أحد المعمرين عاش مائة وعشرين سنة نصفها في الجاهلية جعله ابن سلام في الطبقة الخامسة من فحول الشعراء؛ ينظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 1/446.

(5) ديوان تميم بن مقبل، تحقيق: عزة حسن، ص 221، دط، 1962، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم في وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

(6) ينظر: المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص 136، ولسان العرب: ابن منظور 5/49

(7) أحكام القرآن: الجصاص 4/594

(8) الجمعة 10

الآية الذي تكرر مرتين، فإذا كان المقصود صلاة الجمعة في الحالتين فلها أحكام تتعلق بها للفقهاء فيها عدة آراء متباينة، وكذلك إذا ما انفصل اللفظ نفسه ليدلّ تارة على صلاة الجمعة وتارة أخرى على صلاة مفروضة غيرها، فالأمر سيان فيما سيفضي إليه الفرق بين المعنيين إذا ما احتكم إليه الفقهاء، لأنّ أحكامهم الفقهية ستتعدّد و ستتنوع حتماً.

وليكن ظاهر النصّ أوّل منفذ لمناقشة التعارض في تحديد وقت صلاة الجمعة على التسليم بأنّها المعنية بالتخصيص والذكر في هذا النصّ، حيث تبرز الإشكالية الآتية: بأيّ قرينة يتمّ أداء هذه الشعيرة، هل بقرينة الفعل أي حينما نقوم بأداء الصلاة نفسها أم بقرينة الزّمن المرتبطة بدخول الوقت الذي يعلن عنه بالنداء؟ فالقرينة الأولى والثانية تشتركان في كون وضع الخطبة والصلاة تحت أثر الحكم نفسه من حيث الوجوب والسنية⁽¹⁾، فإذا ما أعددنا الخطبة سنة تنتفي قرينة الفعل ويبقى زمن أداء الصلاة، أمّا إذا كانت الخطبة والصلاة واجبتين، فالوقت هو المحدّد عند الفراغ من النداء وارتقاء الإمام المنبر.

أمّا الوجه الثاني من الخلاف فعذته التأويل حتماً بغير ظاهر المنطوق في الآية، ومنفذ ذلك إضافة لفظ (الذكر) في الآية على أنّه دالّ على فعل الأداء الذي يشمل الخطبة والصلاة إذا كان المقصود صلاة الجمعة؛ حيث قال تعالى: ﴿إِذَا تَوَدَّى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾، والمراد من ذكر الله الخطبة والصلاة جميعها لاشتمالها عليه، واستظهر بعضهم أنّ المراد به الصلاة وقصره بعضهم على الخطبة⁽²⁾، وقد ورد الذكر في الآية مطلقاً غير محدود، ومن أجل ذلك قال الحنفية: إنّهُ لا يشترط في الخطبة اشتمالها على ما يُسمّى خطبة عرفاً، لأنّ الله تعالى ذكر (الذكر) من غير تفصيل بين كونه طويلاً أو قصيراً يسمّى خطبة أو لا يُسمّى خطبة، فكان الشرط هو الذكر مطلق، وما ورد من الآثار مشتملاً على بيان الكيفية فهو يدلّ على السنية أو الوجوب، ولا ينتهض دليلاً على أنّه لا يجوز إلّا ذلك وبدونه تبطل الخطبة ولا تصحّ الصلاة بل هو اختيار للفرد الكامل من أفراد المطلق⁽³⁾.

والشافعية يشترطون أن يأتي الخطيب بخطبتين مستوفيتين لشروط خاصّة، واستدلّوا على ذلك بأنّار وردت فيها، فإن ثبتت هذه الأدلّة وانتهضت دليلاً لإثبات الشرطية فهي الدليل⁽⁴⁾، وقد جاء في الآية الأمر بالسعي والأمر للوجوب فيكون السعي واجباً، وقد أخذوا من هذا أنّ الجمعة فريضة، وذلك أنه قد ربّب الأمر بالسعي للذكر على النداء للصلاة، فإذا كان المراد بالذكر هو الصلاة فالدلالة ظاهرة، لأنّه لا يكون السعي لشيء واجباً حتّى يكون ذلك الشيء واجباً، وأمّا إذا كان المراد بالذكر الخطبة فقط فهو كذلك،

(1) انفرد بهذا الرأي أي سنية الخطبة ابن الماجشون من المالكية؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي 4/249

(2) المصدر نفسه 4/495

(3) أحكام القرآن: الجصاص 3/596

(4) أحكام القرآن: الهراسي 2/415

لأن الخطبة شرط الصلاة. وقد أمر بالسعي إليه والأمر للوجوب، فإذا وجب السعي للمقصود تبعاً فما ذلك إلا لأن المقصود بالذات واجب، أن من ارتفع عنه وجوب الجمعة لا يجب عليه السعي لها، إذ السعي تابع لوجوب الجمعة والجمعة جاء طلبها والتكثير على تركها في السنة، وقد انعقد الإجماع على وجوبها بشروطها، وقد أجمعوا على اشتراط العدد فيها بل هي ما سميت جمعة إلا لما فيها من الاجتماع⁽¹⁾.

وما يحدّد بداية وقت صلاة الجمعة ومنتهاها هو قوله تعالى: ﴿إِذَا تَوَدَّى الصَّلَاةَ مِنَ الْبُحُورِ فَاسْتَأْذِنُوا مِنْ لَدُنْ رَبِّكُمْ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ فالملحوظ أن جملة الشرط والجزاء في الآيتين لها مدلول سياقي يكاد أن يتجاوز المعاني اللغوية التي أشرنا إليها آنفاً، حينما وضّحنا معاني الجمعة والتسبيح والتذكر، فالذي تمخّض عن تلك المعاني إشارة واحدة دلّت على أن الوقت مرتبط بالفعل نفسه؛ أي عند أداء الفريضة، لكنّ مساحتها الزمانية اتسعت دائرتها حتى أنّها أوجبت عديد الآراء المتباينة إمّا باحتمال الدلالة النصية المحتكم إليها في الآيتين، أو بتأويل ما لجأ إليه الفقهاء عندما رجعوا إلى السنة النبوية، فإن كانت الدلالة النصية قد ائضحت في بعض آرائهم الفقهية حينما تعرّضوا لسنة الخطبة ووجوب الصلاة، فالوقت بالنسبة إليهم على خلاف ذلك، نظراً لتعدد الشاهد الذي استمدّ شرعيته من أحد مصادر التشريع الإسلامي وهو السنة.

أما عن أوجه اختلافهم في مبدء وقت صلاة الجمعة فيمكن تلمّس مظاهر الخلاف فيها من خلال أحاديث الأحكام الآتية:

- عن أنس بن مالك رضي الله عنه: (أن النبي صلى الله عليه وآله كان يُصلي الجمعة حين تميل الشمس)⁽²⁾.
- عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه: أنه قال: (كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وآله الجمعة ثمّ ننصرف، وليس للحيطان ظلّ نستظلّ فيه)⁽³⁾.
- وعنه أيضاً أنه قال: (كنا نجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وآله إذا زالت الشمس، ثم نرجع نتبع الفياء)⁽⁴⁾.

وبناء على ورود أحاديث متعدّدة في بيان أول وقت الجمعة، اختلف فيه جمهور الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: دلّ حديث أنس رضي الله عنه السابق على أن وقت الجمعة يبدأ من زوال الشمس وأنها لا تجوز قبله، ووجه الدلالة في هذا الحديث أن قوله: (كان...) فيه إشعار بمواظبته صلى الله عليه وآله على صلاة الجمعة إذا

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس 2/ 343-344

(2) صحيح البخاري 1/ 307

(3) صحيح مسلم 2/ 589

(4) صحيح مسلم 2/ 589

زالت الشمس، وقوله: (حين تميل الشمس) يدلّ هذا الظرف على ابتداء وقت صلاة الجمعة من وقت ابتداء ميل الشمس.

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية وهو المستحبّ عند الحنابلة مستدلينّ لما ذهبوا إليه بحديث أنس وغيره، وهذا هو المعروف من فعل السلف والخلف، قال النووي رحمه الله (ت676هـ)⁽¹⁾: (قال الشافعي: صَلَّى النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان والأئمة كل جمعة بعد الزوال)⁽²⁾.

القول الثاني: أوّل وقت الجمعة قبل الزوال في الساعة السادسة:

دلّ حديث سلمة بن الأكوع ﷺ على أنّ أوّل وقت الجمعة يبدأ قبل الزوال، ومحلّ الشاهد فيه: (ثمّ نصرّف، وليس للحيطان ظلّ نستظلّ فيه).

وجه الدلالة في هذا الحديث أنّ الانصراف من الجمعة كان عند استواء الشمس، لأنّ قوله: (وليس للحيطان ظلّ نستظلّ به) لا يصير هذا إلّا عند الزوال، فتصير الجمعة في ساعة قبل الزوال.

وإلى هذا ذهب الحرقي (ت334هـ)⁽³⁾ رحمه الله ومال إليه ابن قدامة رحمه الله من الحنابلة حيث قال: (ولنا على جواز ما في السادسة السنّة والإجماع...) ⁽⁴⁾، ثمّ ذكر حديث سلمة ﷺ وغيره ⁽⁵⁾، ثمّ استدلّ للإجماع بحديث عبد الله بن سيدان ⁽⁶⁾ أنّه قال: (شهدتُ يوم الجمعة مع أبي بكر، وكانت صلاته وخطبته قبل نصف النهار، ثمّ شهدتها مع عمر، وكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول انتصف النهار، ثمّ شهدتها مع

(1) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن، النووي أبو زكريا، محي الدين، المتوفى سنة 676هـ، من أهل نوى، من قرى حوران جنوبي دمشق، علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة، من آثاره: (المجموع شرح المذهب) و(روضة الطالبين) و(المناهج شرح صحيح مسلم من الحجاج)، ينظر ترجمته: طبقات الفقهاء: الشيرازي 1/189، وطبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، 2/153.

(2) المجموع: النووي 4/380

(3) هو عمر بن الحسين بن عبد الله، أبو القاسم، الحرقي، بغدادي، المتوفى 334هـ، نسبته إلى بيع الخرق، من كبار فقهاء الحنابلة، رحل عن بغداد لما ظهر بها سب الصحابة زمن بني بويه، ترك كُتبه في بغداد، فاحترقت ولم تكن انتشرت، وبقي منها مختصره المشهور (مختصر الحرقي) الذي شرحه ابن قدامة في (المغني)، ينظر ترجمته: طبقات الفقهاء: الشيرازي 1/173، و طبقات الحنابلة: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، 2/75، دط، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(4) المغني: ابن قدامة 3/91

(5) منها ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله ﷺ أنّه قال: (كان النبي ﷺ يصلي الجمعة، ثمّ نذهب إلى جماننا فنريحها، حين تزول الشمس)؛ ينظر: صحيح مسلم 2/588.

(6) هو عبد الله بن سيدان المطرودي بكسر الميم وسكون الطاء من بني مطرود، فخذ من بني سليم، له صحبة ونزل الربذة، ذكر ابن شاهين وابن سعد أنّه رأى النبي ﷺ، في حين عدّه ابن حبان في التابعين، ينظر ترجمته: الطبقات الكبرى: ابن سعد 7/438. والإصابة: ابن حجر 4/125.

عثمان، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول زال النهار، فما رأيت أحدا عاب ذلك، ولا أنكره⁽¹⁾، وهذا يدل على أن الصحابة مجمعون على ذلك لعدم إنكار أحدهم ذلك، ويعضد هذا الرأي الذي يفيد جواز تأخير صلاة الجمعة إلى ما قبل الغروب حديث الإبراد في قوله ﷺ: (أبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم)⁽²⁾ لأن وقت صلاة الجمعة واقعة موقع صلاة الظهر.

القول الثالث: أول وقت الجمعة حين موعده ابتداء صلاة العيد (وهو ارتفاع الشمس قدر رمح⁽³⁾). عن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال: (إن هذا يوم عيد، جعله الله للمسلمين، فمن جاء إلى الجمعة فليغتسل، وإن كان طيباً فليمس منه، وعليكم بالسواك)⁽⁴⁾.

دل حديث ابن عباس ﷺ على أن يوم الجمعة هو يوم عيد، وينبغي على هذا أن يكون موعده ابتداء صلاة الجمعة مثل موعده ابتداء صلاة العيد، وبهذا أخذ أكثر الخنابلة⁽⁵⁾، وروي ذلك عن أحمد رحمه الله، وروى عن ابن مسعود ومعاوية رضي الله عنهما⁽⁶⁾ أنهما صليا الجمعة ضحى، وقال ابن مسعود ﷺ: (خشيت عليكم الحر⁽⁷⁾). لكن قال ابن قدامة رحمه الله: (وأحاديثنا تدل على جواز فعلها قبل الزوال، ولا تنافي بينهما) (أي مع أحاديث ما بعد الزوال)، وأما في أول النهار فالصحيح أنها لا تجوز، لما ذكره أكثر أهل العلم، ولأن التوقيت لا يثبت إلا بدليل من نص أو ما يقوم مقامه، وما ثبت عن النبي ﷺ ولا عن خلفائه أنهم صلّوها في أول النهار، ولأن مقتضى الدليل كون وقتها وقت الظهر، وإنما جاز تقديمها عليه بما ذكرنا من الدليل، وهو مختص بالساعة السادسة، فلم يجز تقديمها عليها⁽⁸⁾.

وقد أجاب الجمهور على من قال بابتداء وقت الجمعة قبل الزوال بقولهم: إن حديث سلمة بن الأكوع ﷺ وغيره مما احتجوا به كلها محمولة على شدة المبالغة في تعجيل صلاة الجمعة بعد الزوال من غير

(1) سنن الدراقطني 17/2

(2) صحيح مسلم 430/1

(3) والرمح يساوي خمس درجات

(4) سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبد الله عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 1/349، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(5) الفقه الإسلامي وأدلتها: وهبة الزحيلي 1292/2

(6) هو معاوية بن صخر (أبي سفيان) بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشي الأموي، المتوفى سنة 60هـ، مؤسس الدولة الأموية في الشام، ولد بمكة، وأسلم مع أبيه يوم فتحها، ولآه عمر على الأردن ودمشق، وجمع له عثمان ولاية الديار الشامية كلها، مات في دمشق، ينظر ترجمته: معجم الصحابة: ابن قانع 72/3، الإصابة: ابن حجر 151/6

(7) فتح الباري: ابن حجر 450/5

(8) المغني: ابن قدامة 94/3

إبراد ولا غيره، وهذا شأن المسلمين قاطبة وأنهم لا يصلونها إلا بعد الزوال، هذا من حديث الجملة وأما من حيث التفصيل:

- 1- قال الجمهور: ليس المراد في حديث سلمة رضي الله عنه أن الحيطان ليس لها ظل يستظلون به البتة، فإنه لم ينف أصل الظل، وإنما نفى كثيره الذي يستظل به، وهذا المعنى بيته الرواية الأخرى عن سلمة رضي الله عنه: (كُنَّا نَجْمَعُ مع رسول الله إذا زالت الشمس، ثم نرجع نتبع الفياء⁽¹⁾)، فهذا الحديث فيه تصريح بوجود الفياء لكنه قليل ومعلوم أن حيطانهم قصيرة وبلادهم متوسطة من الشمس، ولا يظهر هناك الفياء بحيث يستظل به إلا بعد الزوال بزمن طويل⁽²⁾.
- وفضلا عن ذلك فإن خطبة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كانت قصيرة لا تتجاوز عشرة دقائق فلا يتبين امتداد ظل الشمس، ولم يُنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يطيل خطبة الجمعة.
- 2- وأما حديث عبد الله بن سيدان الذي احتج به ابن قدامة رحمه الله وغيره على إجماع الصحابة على جوازها قبل الزوال فضعيف. قال النووي: (وأما الأثر عن أبي بكر وعمر وعثمان فضعيف باتفاقهم، لأن ابن سيدان ضعيف عندهم، ولو صح لكان متأولا لمخالفة الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)⁽³⁾. وإذا ثبت ضعفه فلا تقوم به حجة الإجماع.
- 3- وأجابوا عن الاستدلال بحديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ بأنه لا يلزم من تسمية يوم الجمعة عيدا أن يشتمل على جميع أحكام العيد، بدليل أن يوم العيد يحرم صومه مطلقا سواء صام قبله أم بعده بخلاف يوم الجمعة باتفاقهم⁽⁴⁾، ومن جانب آخر إن صلاة العيد تمتد وقتها من ارتفاع الشمس إلى زوالها بائناق جمهور الفقهاء ومنهم الحنابلة فلا يصح هذا القياس.
- 4- وما روي عن ابن مسعود ومعاوية رضي الله عنهما أنهم صلوا الجمعة في وقت الضحى فهو ما لم يثبت عنهم ذكر ذلك النووي رحمه الله⁽⁵⁾.

والظاهر ما قاله الجمهور من أول وقت الجمعة يبدأ بعد الزوال للأحاديث الصحيحة ولأن من عادة الشرع الحنيف أن يحدد المواقيت بعلامة ظاهرة للعين لا يختلف فيها اثنان، فتحديد دخول الساعة السادسة ليس كتحديد الزوال، فقد يختلف الناس في الأول دون الثاني.

(1) صحيح مسلم 2/589

(2) ينظر: المجموع: النووي 4/380 وبداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد 1/114

(3) المجموع: النووي 4/381

(4) فتح الباري: ابن حجر العسقلاني 2/450

(5) المجموع: النووي 4/379

وفي آخر هذه المسألة قال ابن قدامة رحمه الله وغيره: يُستحب إقامة الجمعة عقيب الزوال ولا فرق في هذا بين شدة الحر وغيره، فإن الجمعة يجتمع لها الناس، فلو انتظروا الإبراد لشقّ عليهم، لحديث أنس وسلمة رضي الله عنهما السابقين⁽¹⁾.

وأما عن الآراء التي انفصلت خلافا بين أولئك الذين أوضحوا آخر وقت الجمعة فيمكن إجمالها فيما يأتي:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ)⁽²⁾، فقد دلّ هذا الحديث على أن صلاة الجمعة تبدأ بعد زوال الشمس كما تقدّم سابقا، وقد أشرنا سلفا أن الأمة أجمعت على أن وقت الظهر يدخل بعد زوال الشمس، ولما كانت صلاة الجمعة بديلا عن صلاة الظهر فقد دلّت مجموع هذه الأدلة على أن وقت الظهر هو وقت الجمعة، وأن آخر وقت الظهر هو آخر وقت الجمعة⁽³⁾، وعلى هذا اتفق جمهور الفقهاء.

لكن نتيجة للاختلاف في آخر وقت الظهر⁽⁴⁾ ترتب عليه الاختلاف في آخر وقت الجمعة، وتمثل هذا الاختلاف في نقطتين:

الأولى: اختلفوا في آخر وقت الظهر من حيث ظلّ الشيء مثله أو مثليه، وبالأول قال الجمهور، وبالثاني قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله، فما قيل في هذا الاختلاف في البحث السابق يُقال في آخر وقت الجمعة.

الثانية: اختلف الجمهور مع المالكية في امتداد وقت الجمعة إلى غروب الشمس، وسبب هذا الاختلاف امتداد وقت الظهر إلى غروب الشمس، وترتب على هذا الاختلاف أن الجمهور (الحنفية والشافعية والحنابلة) قالوا: ينتهي وقت الجمعة بدخول وقت العصر⁽⁵⁾.

وأما المالكية فقسّموا وقت الجمعة إلى وقتين:

الأول: مختار الجمعة؛ ويمتدّ من حين الزوال إلى دخول وقت مختار العصر.

والثاني: ضروري الجمعة، ويمتدّ من وقت مختار العصر إلى غروب الشمس⁽⁶⁾.

(1) المغني: ابن قدامة 7/1 والمجموع: النووي 4/414

(2) صحيح البخاري 1/307

(3) ويسمى عند المالكية الوقت المختار

(4) ينظر مظاهر الخلاف في آخر وقت الظهر الجزئية 2 من البحث الأول من هذا الفصل

(5) ينظر تفصيل الخلاف في أول وقت صلاة الجمعة ومنتهاه؛ مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة) ص 211-214، 219.

(6) ينظر تفصيل هذا الخلاف؛ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي 2/1292

المبحث الثالث

الأحكام الشرعية لنوافل الصلاة

ارتبطت العبادات المفروضة بمتنماتها من النوافل التي عادة ما تكمل نقصها وتجبر خلالها فيها نظرا لتقصير المتعبد بطاعته، فكان من ذلك التلازم أن نشأ قسمان من النوافل، منها الراتبة كما هي عليه الحال مع الصلوات الخمس المفروضة والنوافل التطوعية التي يأتي بها المرء بالاستزادة من الأجر والقربى من الله، ولا تختلف النوافل عن العبادات المفروضة إلا في كونها ليست واجبة إلا ما تأكد منها فعلا وأداء بمرجعية السنة الشريفة، ففي الصلاة مثلا يجبر نقصها رواتبها في الأوقات الاختيارية ويعوضها النفل التطوعي عند القضاء، أما الحج ففرض تجبره العمرة وكذلك صيام شهر رمضان، فهو واجب يتم نقصه أيام ستة تعقبه من شهر شوال، فهذه النوافل على اختلافها لها الوصف نفسه عند الفعل والأداء، وتختلف في الأجر والأحكام المترتبة عنها، كما أن النافلة تنضبط بالوقت والحكم ولا تنضبط بمحد أدنى أو أعلى لمن أراد الاستزادة منها إلا في الرواتب، وهذا ما جعل بعض النوافل منصوصا عليها في القرآن لفضلها وعظيم أجرها لا سيما نافلة قيام الليل لأنها تحقق للمتعبد قدرا أكبر من الإخلاص، ولا ينوء بحمل أدائها إلا من فهم حقيقة التطوع الذي ينافي الإلزام بوصفه جبرا تنحصر أفعاله في أداء الواجبات بعيدا عن الرغبة في تجاوزها، ويفسر هذا السلوك في إدراك فقه العبادات على الوجهين ما ورد في السنة أن رجلا (جاء إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد نائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل علي غيرها؟، قال: لا إلا أن تطوع، قال رسول الله ﷺ: وصيام رمضان، قال: هل علي غيره؟، قال: لا إلا أن تطوع، قال: وذكر له رسول الله ﷺ: الزكاة، قال: هل علي غيرها؟، قال: لا إلا أن تطوع، قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق⁽¹⁾.

وقد تأكدت حقيقة النوافل من خلال تصنيفها إلى رغائب كرمية الفجر، وسنن مؤكدة كصلاة الوتر، ورواتب التي تلازم الصلوات الخمس وغيرها من النوافل التطوعية التي تفضل بعضها بعضا بالمكان والزمان، شأنها شأن المفروضة، وأهم تلك النوافل التطوعية التي ورد الحض على أدائها في القرآن الكريم قيام الليل، حيث تضمن الذكر الحكيم عديد الآيات التي تبين مشروعية هذه النافلة وفضلها وكذا طرائق أدائها ومثوبتها.

(1) صحيح البخاري 1/25

1- في مشروعية قيام الليل:

1-1 ما شرع في حقّه ﷺ من قيام الليل:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ لَبَّيْكَ أَقُولُونَ وَمَنْ أَجِدَ لِعَهْدِهِ عَهْدًا فَلَْيَسْرِهِمْ وَرَبُّنَا عَلِيمٌ الْغُيُوبِ﴾ (1)

دلّت أول آية في مشروعية قيام الليل على أن الشارع الحكيم أوجب هذه الفريضة في حق النبي ﷺ الذي ورد وصفه في نص الآية على أنه المزمّل، وهو اسم من أسماء ﷺ (2) الذي يدلّ على أحد معنيين كما أشارت إلى ذلك معاجم اللّغة:

زَمَلَهُ فِي ثَوْبِهِ أَي لَفَّهُ؛ قَالَ امرؤ القيس (من الطويل):

كَانَ كَبِيرًا فِي عَرَانِينِ وَيَلِّهِ كَبِيرٌ أَنَسٍ فِي بَجَادٍ مَزْمَلٍ (3)

زمل بمعنى أخفى؛ قال الشاعر (من البسيط):

يُزْمَلُونَ حَنِينِ الضُّعْنِ بَيْنَهُمْ وَالضُّعْنُ أَسْوَدٌ أَوْ وَجْهَهُ كَلْفٌ (4)

فالوصف موافق للحدث الذي كان في زمن مبعته ﷺ حينما رجع إلى خديجة رضي الله عنها يطلب الأمن والأمان بقوله: (زملوني زملوني...) (5)، لأنه ﷺ تحقّق له ذلك بأن لفّ في ثوب أعاد إليه طمأنينة نفسه التي اجتاحتها قشعريرة لم تحتمل وقعها نفسه (6)، وأما كونه مزملًا وفق المعنى الثاني فلائنه يتسّر بظلام الليل عند القيام للصلاة ليلا، وهذا السلوك مدعاة إلى الخشوع والابتعاد عن الرّياء، فالأمر

(1) المزمّل 1-4

(2) وهذا أحد أسماء النبي ﷺ التي ناهزت المائة كما أشار إلى ذلك الفيروز آبادي، ينظر: بصائر ذوي التمييز: الفيروز آبادي 6/11

(3) ديوان امرئ القيس ص 26

(4) البيت بلا نسبة؛ ينظر: الأمالي في لغة العرب: أبو علي اسماعيل بن القاسم القاسمي البغدادي، 225/3، دط، 1978، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ولسان العرب: ابن منظور 6/405

(5) صحيح البخاري 1/4

(6) وهناك رواية أخرى في سبب تزمّله حيث أخرج الهيثمي في مجمع الزوائد عن جابر قال: اجتمعت قريش في دار الندوة، فقالوا: سمّوا هذا الرجل أسماء تصدّون الناس عنه، فقالوا: كاهن، قالوا: ليس بكاهن، قالوا: مجنون، قالوا: ليس بمجنون، قالوا: ساحر، قالوا: ليس بساحر، قالوا: يفرق بين المرء وحببيه، تفرق المشركون على ذلك، فتزمّل الرسول ﷺ في ثيابه، فاتاه جبريل، فقال: (يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ)؛ ينظر: مجمع الزوائد: الهيثمي 2/156.

بالقيام ليلا يوافقُ المعنيين⁽¹⁾، لاسيما الثاني إذا ما استثنينا الوصف في الأول، فقياس المعنى الدلالي على المعنى اللغوي يمكن أن يتطابق بهذا الشكل، إلا أن الفقهاء وجهور المجتهدين اختلفوا في تحقيق مسألة التزمّل على وجهين في كون إحداهما على الحقيقة⁽²⁾ كما أشرنا سابقا، أو أنّ الثانية منهما محمولة على المجاز⁽³⁾ ومنفذهم إلى ذلك أنّ التزمّل في الآية مقصود به (يا من تزمّل بالنبوة) أو (يا من تزمّل بالقرآن)، فيكون الخطاب على هذا النحو في رأي من رأي هذا الرأي (إنك زمّلت هذا الأمر فقم به)، واعترض ابن العربي على هذا المذهب بقوله: (فأما العدول عن الحقيقة إلى المجاز فلا يحتاج إليه، لاسيما وفيه خلاف الظاهر، وإذا تعارضت الحقيقة والظاهر لم يميز العدول عنه، وإنما كان يستساغ هذا التأويل في الخطاب لو كانت الميم مفتوحة مشددة بصيغة المفعول الذي لم يسم فاعله، وأما وهو بلفظ الفاعل فهو باطل)⁽⁴⁾.

وبعد توجيه الخطاب إليه ﷺ في مطلع هذه الآية ورد التحديد بالمقادير الزمانية المتفاوتة والمتباينة في تبيان أوقات قيام الليل، وذلك بمحصرة نسبة القيام بين القليل والتوسط والزيادة، فهل ذكر هذه النسب الزمانية المتفاوتة يعني التدرج في القيام، أم هو على سبيل الاختيار بالنظر إلى القدرة والاستطاعة، فلو تمّ حصر نسبة القليل بالنظر إلى ما أوردته المعاجم فهو لا يتجاوز ثلاثة معان هي:

قليل ضد الكثير؛ قال لبيد (من المنسرح):

كُلُّ بَنِي خُرَّةٍ مَصِيرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ أَكْثَرَتْ مِنَ الْعَدْوِ⁽⁵⁾

القليل التزر اليسير؛ قال الشنفرى (من الطويل):

وظَلَمْتُ بِفَيْئَانٍ مَعِيَ أَثْقَابِهِمْ بِهِنَّ قَلِيلًا سَاعَةً ثُمَّ خَيَّبُوا⁽⁶⁾

القليل البرهة؛ قال كعب بن زهير (من البسيط):

- (1) ينظر معاني (زمل) في: العين: 371 / 7، لسان العرب 6 / 405
- (2) وهذا رأي إبراهيم بن الأدهم وقتادة وكثير من المفسرين والفقهاء؛ ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي 4 / 323
- (3) تمّ حمل التزمّل على المجاز عكرمة؛ ينظر: المصدر نفسه 3 / 224.
- (4) المصدر السابق 4 / 323
- (5) ديوان لبيد ص 160
- (6) ديوان الشنفرى ص 27

وَقَفْتُ فِيهَا قَلِيلاً رَزَتْ أَسْأَلُهَا

فَانْهَلْ دَمْعِي عَلَى الْخَدَّيْنِ مُنْسَجِقًا⁽¹⁾

فمجموع هذه المعاني⁽²⁾ لا تكاد تحدّد حدًا فاصلاً لمفهوم القليل عند نيّة الاستبانة من قيمته في عدد ما، فإذا كان اللّيل هو نصف اليوم تقاسما مع النّهار، فيمكن أن تصوّر أنّ القليل دون نصفه، لكنّ هذا لا يمنع من أن يكون نصف السّاعة من عدد القليل في مقدار خمس ساعات ونصف قليلاً كذلك، وهذا ما جعل ابن فارس يستتج أنّ قليل الشيء لا يُحدّد، فلا وجود لدلالة قطعية حتّى وإن استنبط ذلك من نصّ، قال ابن فارس: (وأما القلّة التي جاءت في الحديث⁽³⁾)، فيقولون: إنّ القلّة ما أقلّه الإنسان من جرّة أو حبّ، وليس في ذلك عند أهل اللّغة حدّ محدود⁽⁴⁾.

فيكون الاستثناء في الخطاب على غير تحديد بغيّة التيسير مبدئياً، فالقرآن الكريم في هذا الموضوع (استثنى من اللّيل كلّه قليلاً)، وهذا استثناء على وجه كلام فيه، وهو إحالة التكليف على مجهول يُدرك علمه بالاجتهاد، إذ لو قال: إلّا تلك أو ربه أو سدسه، لكان بيانا نصّاً، فلمّا قال: (إلّا قليلاً)، وكان مجملاً لا يُدرك إلّا بالاجتهاد، دلّ ذلك على أنّ القياس أصل من أصول الشريعة ورُكن من أركان أدلّة التكليف⁽⁵⁾. وبهذا يتمّ فتح باب الاجتهاد الذي حتماً سيقود إلى اختلاف في تحديد نسبة القليل بين الفقهاء عند قراءتهم (تم اللّيل إلّا قليلاً)، فالخطاب مواز تماماً في نسبة القلّة لخطاب النابغة الشيباني حينما قال (من البسيط):

ناموا قليلاً غشاشاً ثم أفزعهم

وزة يسوق نوالي الليل مُقتبلي⁽⁶⁾

فما مقدار نوم هؤلاء الذين أفزعهم طارق اللّيل حيث هبوا سراعا، كالذي يهب من نومه يريد أن يفارقه على مضض طلباً لمرضات ربّه حينما يقوم بين يديه لأداء نافلة قيام اللّيل، فإذا ما تجاوزنا لفظة

(1) ديوان كعب بن زهير ص 172

(2) ينظر مجموع هذه المعاني: العين: الخليل بن أحمد 25/5 و المقياس: ابن فارس 3/5

(3) المقصود بالحديث في قول ابن فارس هو قوله ﷺ: إذا كان الماء قدر القلتين لم يحمل الخبث، ينظر: مسند الإمام أحمد 12/2

(4) المقياس: ابن فارس 3/5.

(5) ينظر: أحكام القرآن: ابن العربي 326/4

(6) ديوان النابغة الشيباني ص 137

(القليل) أتت بعدها ترتيباً لفظة (النصف)، ونصف الليل يتغير بتغير عدد ساعات اليوم من فصل إلى آخر، وهو ما يتوازي مع المعاني اللغوية للفظ (النصف) الذي استعملته العرب لإحدى معان هي:
النَّصْفُ أَحَدُ جُزْأَيِ الكَمَالِ؛ قال الأخطل (من الطويل):

وَمَحْنُ قَسَمْنَا الأَرْضَ نَصْفَيْنِ: نَصْفُهَا لَنَا، وَنُرَامِي أَنْ تَكُونَ لَنَا مَعَا⁽¹⁾

نصف الشيء شطره وأحد شقيه؛ قال الطرماح (من الخفيف):

طَالِعَ نَصْفُهُ، وَنَصْفَ يُوَارِي — حَقِيرٌ، يَحْفُهُ سَائِدُهُ⁽²⁾

فورود المعاني اللغوية⁽³⁾ على هذا النحو تفضي حتماً إلى أن دلالة السياق في الآية هو ما يفهم من ظاهره، لأن النصف هو قسمة الليل شطرين متساويين، وهذا ما لم يُشر إليه علماء الأصول حينما تعرضوا لدلالة لفظ (النصف) في الآية؛ حيث رأوا: (أن قوله (نصفه) دليل على استثناء الأكثر من الجملة، وإنما يفيد استثناء شيء فبقي مثله، والمطلوب استثناء شيء من الجملة فبقي أقل منها تحت اللفظ المتناول للجميع، وهذا مبني على أصل، وهو أن قوله: (نصفه) بدل من قوله (الليل)، كأن تقدير الكلام قم نصف الليل، أو انقص منه أو زد عليه يسيراً، ويعضده حديث ابن عباس في الصحيح: بثُّ عند خالتي ميمونة⁽⁴⁾ حتى إذا انتصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل، استيقظ رسول الله ﷺ، فقام إلى شنّ معلق، فتوضأ وضوءاً خفيفاً⁽⁵⁾، وإن كان قوله: (نصفه) بدلاً من قوله: (قليلاً) كان تقدير الكلام: قم الليل إلا نصفه، أو أقل من نصفه أو أكثر من نصفه، ويكون أيضاً استثناء الأكثر من متناول الجملة، وإذا احتمل الوجهين سقط الاحتجاج به، لا سيما والأول أظهر⁽⁶⁾.

(1) ديوان الأخطل ص 356

(2) ديوان الطرماح بن حكيم ص 138

(3) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل بن أحمد 7/ 132 والمقاييس: ابن فارس 5/ 431.

(4) هي برة بنت الحارث الهلالية، أم المؤمنين، كان اسمها أولاً برة فغيره النبي ﷺ لما تزوجها؛ ينظر ترجمتها: الإصابة: ابن حجر 7/ 533، وسير أعلام النبلاء: الذهبي 2/ 243.

(5) صحيح البخاري 1/ 64

(6) أحكام ابن العربي 4/ 327

فإذا تمت مقارنة النصف بهذا المفهوم يكون قيام الليل منحصرا في الجزء المتيسر لذلك، والدليل قوله تعالى: ﴿أَوَأَنْتُمْ مِنْهَ قَلِيلًا﴾، ألا يحيل هذا الخطاب في ظاهره بالعودة إلى نسبة القليل الأولى؟ وهذا ما يعضد قول الأصوليين للنصف كما تمت الإشارة إلى ذلك آنفا، لأنّ (النقص) في كلام العرب له معنى يوافق ذلك، حيث ورد في المعاجم العربية ما يأتي:

النقص خلاف الزيادة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَصْمُرُ مِنْ مُصَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾⁽¹⁾. ومنه قول عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

يَزِدُّنْ بِئَا قُرْبًا فَيَزِدَادُ شَوْقُنَا إِذَا زَادَ طَوْلُ الْعَهْدِ وَالْبُعْدُ يَنْقُصُ⁽²⁾

التقصُ الحُسْرانُ في الحَظِّ؛ قال طرفة بن العبد (من المتقارب):

وَذُو الْحَقِّ لَا تُنْتَقِصُ حَقُّهُ، فَإِنَّ الْقَطِيعَةَ فِي نَقْصِهِ⁽³⁾

النقص قَدَّرَ الشَّيْءَ الذَّاهِبَ مِنَ الْمُنْقُوصِ، قال عمر بن أبي ربيعة (من المنسرح):

مَا زَالَ طَرَفِي يَحَارُ إِذْ نَظَرْتِ حَتَّى رَأَيْتُ النُّقْصَانَ فِي بَصْرِي⁽⁴⁾

فالملاحظ أنّ ما ينطبق على نصّ الآية من المعاني الثلاثة⁽⁵⁾ هو المعنى الأخير الذي بمساوقته يكون الأخذ من النصف يساوي نسبة القليل على ما أشار إليه الأصوليون في فهمهم لدلالة (النصف) في الآية، فمحور الحدّ هو النصف حتما إذ من خلاله يتمّ النقصان أو الزيادة، إذ لا يُعقل تجاوزُه وهو المتضمّن لكلّ هذه القيم، فحتى الزيادة تكون انطلاقا من القليل الذي اجتزء منه بعد نقصانه، وسيعضد هذا ما جاء في كلام العرب الذي انحصر فيه لفظ (الزيادة) في معان ثلاثة هي:

(1) فاطر 11

(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 218

(3) ديوان طرفة بن العبد ص 64

(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 168

(5) ينظر تفصيل هذه الآية؛ العين: 65/5 والمقاييس: ابن فارس 470/5.

الزيادة خلاف النقصان؛ قال الراعي (من البسيط) :

يَا أَهْلَ مَا بَالَ هَذَا اللَّيْلُ فِي صَفْرِ يَزْدَادُ طُولًا وَمَا يَزْدَادُ مِنْ قِصَرٍ⁽¹⁾

زاد نما وزكا؛ قال أمية بن أبي الصلت (من البسيط) :

فقد يزيد السؤال المرة تجرّبة ويستريح إلى الأخبار من يسئل⁽²⁾

زاد أضاف؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

وإن سألوا إحدى يدي فاعطيا بيني وإن زادوا فزهدوا شماليا⁽³⁾

فلو تمّ الأخذ بالمعنى الثالث من مجموع هذه المعاني⁽⁴⁾ لكانت الإضافة وجها سائغا يتمّ النقصان تدريجيا حتى يصير دون النصف بقليل، وستتضح قيم أخرى في الآية الموالية لتكون دالة على مقادير زمانية محدّدة نسبيا.

1-2 ما شرع في حقّ أمته ﷺ من قيام الليل:

- قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ بِمَا أَنْتَ تَعْمَلُ لَدَيْكَ عَلِيمٌ مُّذُنٌّ﴾ (5). ما تغير في هذه الآية هو من توجه إليه الخطاب؛ حيث لم يخصّ به النبي ﷺ فحسب، بل جماعة المؤمنين الذين لهم صفة قابلية التقرب إلى الله من خلال نافلة القيام، وليست خصوصية الطائفة تكمن فيمن كان مع النبي ﷺ وحضر معه عند أداء هذه النافلة، بل إنّ الخطاب يعمّ جميع المكلفين على جهة الترغيب في أداء النافلة، فميزة هذه الآية أنّها حافظت على قرينة زمانية على أساسها كان الفصل في النصّ السابق، وهذه القرينة المركزية هي لفظ النصف، حيث تكرّر في سياق هذه الآية واقترن مداه المحدّد لأوقات الأداء بلفظتي (أدنى) و(ثلث)، فإذا كان

(1) ديوان الراعي ص 134

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 59

(3) ديوان مجنون ص 202

(4) ينظر مجموع معاني لفظ (الزيادة)؛ العين: الخليل بن أحمد 7/ 377 واللّسان: ابن منظور 2/ 592.

(5) المزمل 20

لفظ (أدنى) مستبعضا من (الثلث) فعلى أي أساس يكون مقداره الذي إن لم تحدده المعاني اللغوية فهناك الإشارة إلى قيمته الزمانية، فيما أورده الفقهاء من نصوص أرادوا أن يستدلوا بها على الحد الموجب، أو بالأحرى المقرب لهذه المقدار الزماني، فلفظ (أدنى) في المعاجم اللغوية توزع على خمسة معان هي:

دنا قرب؛ قال الفرزدق (من الطويل) :

بُئِى الْعَمِّ أَذْنَى النَّاسِ مِمَّا قَرَابَةٌ، وَأَعْظَمُ حَسِيٍّ فِي بَنِي مَالِكٍ رِفْدًا⁽¹⁾

دنا ضاق؛ يقال: أدنى إذا عاش عيشا ضيقا بعد سعة.

دنى الشيء سفلا وخس؛ قال تعالى: ﴿قَالَ أَتَشْتَبِهُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾⁽²⁾

دنى خفض وغاص؛ ﴿غَلَبَتِ الرَّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَقِيلُونَ﴾⁽³⁾

دنا قل؛ قال ذو الرمة (من الطويل):

تَبَاهَذَتْ مِنْيَ أَنْ رَأَيْتَ حَمُولَتِي تَدَائِتْ، وَأَنْ أَحْتَسَى عَلَيْكَ قَطِيعًا⁽⁴⁾

فأي اعتبار دلالي يمكن الاحتكام إليه عند إدراج أي معنى من هذه المعاني⁽⁵⁾ ليكتسب دلالة داخل سياق الآية، لكي يتمكن من منح نطاق زمني محدد، ووقت له خاصية الفصل بين الأدنى والقليل مثلا، أم هما متقاربان في الدلالة إلى حد التطابق؟ حيث استبدل لفظ (قليل) المذكور في الآية السابقة بلفظ (أدنى) هذا إذا ما أريد فهم الجزء المستل من الثلث، أما المعنى الرَّاجح من هذه المعاني اللغوية من لفظ (أدنى) فهو القرب، أي أن يكون أداء النافلة قريبا من ثلث الليل، والملاحظ في الآية أن لفظ (ثلث) قد تكرر بالثنية أولا ثم بالإفراد ثانيا، فعندها لا يكون إلا تدرجا في أحوال القيام باختلاف مقدار الأوقات، فالثلث في اللغة مأخوذ من الثلاثة إذا قسم الشيء إلى هذا العدد⁽⁶⁾؛ قال جرير (من البسيط):

(1) ديوان الفرزدق ص 130

(2) البقرة 61

(3) الروم 2-3

(4) ديوان ذي الرمة ص 1084

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ اللسان: ابن منظور 8/259

(6) ينظر؛ أساس البلاغة: الزغشري 1/112

صَارَتْ حَيْفَةً اَثَلَاءً: فَالْتَهُمُ مِنْ الْعَبِيدِ، وَتُلْتُ مِنْ مَوَالِيهَا
 قَدْ رَزَجُوهُمْ فَهُمْ فِيهِمْ، وَنَابَهُ إِلَى حَيْفَةً يَدْخُو تُلْتُ بَاقِيهَا⁽¹⁾

تعددت أوجه القراءة لهذه الآية لوجود لفظ مشى تارة ومفرد تارة أخرى، حيث قرأ الجمهور (تُلْتِي) بضم اللام على الأصل⁽²⁾. وقرأ غيرهم بسكون اللام⁽³⁾ على التخفيف لأنه عرض له بعض الثقل بسبب التثنية، وقرأ بعضهم: (وَنَصْفِهِ وَتُلْتُهُ)⁽⁴⁾ بحفضمها عطفًا على (تُلْتِي اللَّيْلِ)، أي أدنى من نصفه وأدنى من ثلثه. وهناك قراءة أخرى بنصب (وَنَصْفَهُ وَتُلْتُهُ) على أيهما منصوبان على المفعول⁽⁵⁾ لـ (تقوم) أي تقوم ثلثي الليل وتقوم نصف الليل، وتقوم ثلث الليل، بحيث لا ينقص عن النصف وعن الثلث. وهذه أحوال مختلفة في قيام النبي ﷺ بالليل تابعة لاختلاف أحوال الليالي والأيام في طول بعضها وقصر بعضها الآخر، وكلها داخله تحت التخيير الذي خيره الله في قوله: (فَمِ اللَّيْلِ إِنْ قَلِيلًا) إلى قوله: (أَوْ زِدْ عَلَيْهِ)، وبه تظهر مناسبة تعقيب هذه الجملة بالجملة المعترضة، وهي جملة: (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) أي قد علمها الله كلها وأنبأ بها. فلا يختلف المقصود باختلاف القراءات⁽⁶⁾.

2- فضيلة قيام الليل:

2-1 ما تعين فيه الترغيب بقيام الليل:

إذا كانت الآيات السابقتان قد بيّنتا مشروعية هذه الفضيلة التي عُدَّت من أوجب الثوابل أداء على جهة الاستحقاق لمن أراد التقرب من الله، ففي غيرهما من الآيات التي تضمنت ذكر قيام الليل على أنه فضيلة، تحدّد من خلالها الترغيب في أدائها على أنها نافذة فضلت عما سواها، نظرًا لوقتها المخصوص الذي

(1) ديوان جرير ص 497

(2) وهي رواية ابن ذكوان عن ابن عامر؛ ينظر: معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب 1/ 105

(3) عن قرأ بهذا الوجه الحسن وشيبة وأبو حيوه وابن السميع وابن مجاهد عن قنبل والحلواني عن هشام بن عمار عن ابن عامر ونافع؛ ينظر: المرجع نفسه 1/ 105

(4) تمّن قرأ بهذا الوجه نافع وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر والحسن ويعقوب وشيبة واليزيدي وهو اختيار أبي عبيد وأبي حاتم؛ ينظر: المرجع نفسه 1/ 105

(5) تمّن قرأ بهذا الوجه ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي وابن عيصن والضرير عن روح وغيره عن يعقوب وزيد بن علي وخلف والأعمش؛ معجم القراءات؛ ينظر: المرجع نفسه 1/ 105

(6) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور 29/ 262

يوفر للقائم ميزة التفرد والانفراد، فتحصل بذلك الغاية، لأن وقت الليل مظنة طلب الراحة في العادة؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ. نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾⁽¹⁾:

ما بيّنته هذه الآية هو أن الأمر بالتهجد قصد أداء نافلة قيام الليل مآله في النهاية المقام المحمود الذي يفضل غيره مكانة تعظيما وتشريفا، فلئن كان الأمر بالتهجد خاصا بالنبي ﷺ في هذه الآية، فهو لغيره رغبة على جهة التأسّي، والتهجد من الأضداد في اللغة العربية يشير تارة إلى القيام والسهر وتارة إلى الاضطجاع والنوم⁽²⁾، وحينما يندرج اللفظ ضمن دائرة الأضداد في إحالته على معنيين تكثر معانيه الفرعية الأخرى، كما هي الحال مع لفظ (التهجد) الذي وردت له المعاني الآتية في معاجم العرب: الهجود الركود في المكان؛ قال طرفة بن العبد (من الطويل):

وَبِرْكَ هُجُودٍ قَدْ ائْتَارَتْ مَخَافِي بَوَادِيهَا، أَمْشِي بَعْضُهَا مُجْرِدٌ⁽³⁾

هجود نام ليلا؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

أَلَمْ يَبْطَحَاءِ الْكَدِيدِ وَصُحْبِي هُجُودٌ فَزَادَ الْقَلْبَ حُزْنًا وَشَوْقًا⁽⁴⁾

كأنه قال نؤمننا فإن السرى طال حتى غلبنا النوم.

هجود سهر؛ قال قيس بن الخطيم (من الطويل):

أَلَمْ خِيَالٍ مِنْ أَمْنِمَةٍ مَوْهِنًا فَلَمْ اغْتَضِضْ لَيْلَ الثَّمَامِ تَهَجِّدًا⁽⁵⁾

هجود قام بليل؛ قال الخطيئة (من الطويل):

فَحِيَاكِ وَدُ مَا هَدَاكِ لِغَيْتِي وَخُوصٍ بِأَعْلَى ذِي طُوَالَةِ هُجُودٍ⁽⁶⁾

أهجد البعير القسى جرائه بالأرض.

(1) الإسرائ. 79

(2) الأضداد: ابن الأنباري ص 50

(3) ديوان طرفة بن العبد ص 19

(4) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 263

(5) ديوان قيس بن الخطيم ص 219

(6) ديوان الخطيئة ص 47

ميزة هذه المعاني اللغوية⁽¹⁾ أنها تمتُّ بصللة بدلالة اللَّفْظ داخل الآية ولو بوجه، بما في ذلك المعنى الأخير، فالمتهجّد يُلقي عن نفسه حمولَ التّوم ويتخلّى عمّا تدثّر به ليهبّ مسرعاً للقيام متخلّصاً بذلك من مثبّطات النفس التي تقيّد حركة نيّته عند الإرادة، وهناك من يرى بأنّ التهجّد أخصّ من الصّلاة بالليل. فلا يُقال لكلّ من صلّى بالليل متهجّد، وإنما يُقال لمن نام ثمّ قام فصلّى ثمّ رقد فقام فصلّى، وحينئذ فلا يكون إطلاق التهجّد على المصلّي على هذا النحو مجازياً، لأنّ الهاجد هو النائم والمتهجّد طالب التّوم، لأنّه كلّما صلّى كان طالباً للتّوم بعد الصّلاة، فيكون التهجّد في هذا المعنى حقيقياً⁽²⁾، أمّا عن قرينة الارتباط التي تفصل معني الأضداد عن بعضهما هو لفظ (التفّل)، الذي أبان عن ترجيح معنى القيام دون المعنى الآخر، و(التفّل) في اللّغة حمّال عدّة أوجه في معانيه أشهرها:

التفّل العطاء؛ قال جرير (من البسيط) :

مَنْ يُعْطِيهِ اللهُ مِنْكُمْ يُعْطِ نَافِلَةً، وَيُحْرِمُ الْيَوْمَ مِنْكُمْ فَهُوَ مَحْرُومٌ⁽³⁾

النافلة عطيّة الطّوع من حيث لا تجب؛ قال كثير عزة (من الكامل):

إِذْ لَا تُكَلِّمُنَا وَكَأَنَّ كَلَامَهُمَا نَفْلاً نُؤْمَلُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ⁽⁴⁾

التفّل الغنم والجمع أنفال، وذلك أن الإمام ينقل المحارِبين؛ أي يُعطيهم ما غنموا؛ قال جرير (من البسيط):

إِنَّا أَيْتَاكَ نُرْجُو مِنْكَ نَافِلَةً، مِنْ رَمَلٍ يَبْرِينِ إِنَّ الْخَيْرَ مَطْلُوبٌ⁽⁵⁾

تم إدراج هذه المعاني⁽⁶⁾ للفظ (التفّل) على جهة تحديد قيمة الثواب الذي يُحصّله المتهجّد بدرجات الإخلاص، فإمّا أن يكون عطيّة على سبيل التفضّل أو غنما على جهة الظفر بأسمى ما يرجوه المتعبّد، وقد بيّن ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾، وقد اختلف أهل اللّغة في توجيه معنى

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني: اللّسان: ابن منظور/2/ 809

(2) ينسب هذا الرأى للحجاج ابن المازني؛ ينظر: تفسير آيات الأحكام: السائس/3/ 66

(3) ديوان جرير ص 430

(4) ديوان كثير عزة ص 158

(5) ديوان جرير ص 33

(6) ينظر تفصيل هذه المعاني: المقاييس: ابن فارس/5/ 455

التفل إذا ما أريد به الغنم؛ حيث قالوا: (التفل هو الغنيمة بعينها، لكن اختلفت العبارة عنه لاختلاف الاعتبار، فإنه إذا اعتبر بكونه مظفورا به يقال له: غنيمة، وإذا اعتبر بكونه منحة من الله ابتداء من غير وجوب يقال له: تفل. منهم من فرّق بينهما من حيث العموم والخصوص فقال:

الغنيمة ما حصل مستغنا بتعب كان أو غير تعب، وباستحقاق كان أو غير استحقاق، وقبل الظفر كان أو بعده. والتفل ما يحصل للانسان قبل القسمة من جملة الغنيمة، وقيل هو ما يحصل للمسلمين بغير قتال وهو الغنيء. وقيل هو ما يفضل من المتاع ونحوه بعد ما تقسم الغنائم. وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾، وأصل ذلك من التفل أي الزيادة على الواجب. ويقال له: النافلة. قال: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۗ وَلَا جَمْعَ لَنَا صَالِحِينَ﴾ (1) وهو ولد الولد (2).

وقد اختلف الفقهاء والمفسرون في معنى التفل إذا ما أريد منه الزيادة جريا على ما ذكرناه آنفا عند أهل اللغة حينما اختلفوا في توجيه معنى الغنم، واختلاف العلماء في معنى التفل إذا ما أريد منه الزيادة تماشيا مع معنى التهجد وكونه زيادة خاصة بالنبي ﷺ، لأن صلاة الليل ما تزال نافلة لكل من صلى ليليل، فذهب ابن جرير الطبري في جماعة من السلف إلى أن معنى زيادتها له خاصة؛ أنها فريضة عليه زيدت على المكتوبات الخمس بالنسبة له خاصة. وذهب جماعة إلى أن معنى كونها نافلة له أن التوافل إنما يحتاج إليها لتكون كفارة لذنوب من يفعلها، والنبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه فهي زائدة له؛ لأن غيره نافلته تكفر ذنبه، وأما نافلة النبي ﷺ فلا تلاقي ما تكفره، فمن هذا كانت زائدة (3)، ولم يرتض هذا القول ابن جرير الطبري وقال: (زلت سورة النصر قبل قبض الرسول ﷺ وفيها أمره بالاستغفار لذنبه) (4): ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَهُ ۗ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (5)، وقد روي عنه ﷺ أنه كان يزيد في الاستغفار في اليوم على مائة مرة (6) وكلما اشتد قرب العبد من ربه كلما زاد خوفه منه، وإن كان السيد قد أمنه، وذلك مقام يعرفه أهله (7).

(1) الأنبياء 72

(2) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني 766

(3) وينسب هذا الرأي إلى مجاهد وآخرين.

(4) جامع البيان عن تاويل القرآن: ابن جرير الطبري 165 / 15

(5) النصر 3

(6) صحيح مسلم 27 / 2

(7) تفسير آيات الأحكام: السائيس 3 / 66-67

2- ما دل فيه اللفظ على عزيمة القيام؛

ما دلّت عليه آيات هذا المبحث جميعها هو الإفضاء إلى الإشارة التشريعية في حكم القيام نفسه، ثم الرغبة في أداء هذه التافلة على جهة التفضيل والتفاضل بحسب درجات التعبّد ضمن دائرة التوافل، إذ لم يتضمّن الذكر الحكيم آيات أكثر حثًا وترغيبًا في فضل تأدية التوافل كما هي عليه الحال مع نافلة قيام الليل، ومما يدلّ على ذلك صراحة إدراج نصوص تشرح الهيئة والفضل، وتقرب صورة المتعبّد حينما يعزم على الفعل، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽¹⁾. إنّ المفارقة أن يخالف المرء فطرته التي جبل عليها، إذ لا يمكن أن يهجر فرائشه إلا لضرورة من جنس الفطرة التي عليها غرائز نفسه، أمّا أنه يجافي المضجع كمثّل الممقت له، لوجود ما يقصّر عليه مضجعه الذي ارتضاه مكان أمان وراحة لنفسه، فالوصف في هذه الآية يكاد أن يصور طلاق بينونة بين شيئين متلازمين بالفطرة لا يفرقهما إلا نظيرهما في الحاجة، لأنّ ما دلّت عليه معاني التجافي في اللّغة يكاد أن لا يتعد عن هذه الدلالة السياقية مطلقًا، حيث ورد في المعاجم اللّغوية ما يلي:

جفا الشيء لم يلزم مكانه؛ قال كثير عزة (من الوافر):

لَقَدْ مَنَعَ الرَّئِادَ فَبِتْ لَيْلِي تُجَافِيَنِ الْمُمُومَ عَنِ الْوَسَادِ⁽²⁾

تجافى عن الشيء تبأ عنه ولم يطمئنّ عليه؛ قال أبو طالب (من الطويل):

فَبِتْ يُجَافِيَنِ تَهْلُلَ دَمْعِهِ وَعَبْرُهُ عَنِ مَضْجَعِي وَوَسَادِ⁽³⁾

تجافى بعد؛ الخنساء (من الخفيف):

أَيُّهَا الْمَوْتُ لَوْ تَجَافَيْتَ عَنْ صَحْرِي لَأَلْفَيْتَهُ نَقِيًّا عَفِيفًا⁽⁴⁾

(1) السجدة 16

(2) ديوان كثير عزة ص 89

(3) ديوان أبي طالب ص 40

(4) ديوان الخنساء ص 99

أفادت هذه المعاني الثلاثة⁽¹⁾ معنى القلى عن مضمض مستوجب لفراق الشيء ولو بعد حين، فالنزِيل والتَنَائِي ميزتان يُحدّدان الوصف المُجرّد لمن أراد أن يعتزل مضجعه نيةً في القيام وعزيمة في الأداء، وقد ائضح ذلك من خلال لفظ (المضجع) الذي عادة ما يتلبّس بمعنى الملازمة، وله معانٍ إضافية أخرى أهمّها:

أصل الاضطجاع لصوق بالأرض على جنب واستلقاء؛ قال الفرزدق (من الكامل):

دَخَلُوا قُبُورَهُمْ إِذَا اضْطَجَعُوا فِيهَا، يَا وَحِيَةً لَهُمْ مَرْفِرٌ⁽²⁾

ضجع نام؛ قال امرؤ القيس (من الطويل):

أَيْفُئْتُنِي وَالْمَشْرِقُ مُضَاجِعِي وَمَسْتَوْنَةٌ زُرُقٌ كَأَيْابِ أَهْوَالِ⁽³⁾

أضجعت الشيء أخفضته.

المضاجع متكوّن النوم والرقاد من فراش وغيره؛ قال مجنون ليلى (من الطويل):

فِي لَيْلَتِ شِعْرِي هَلْ أَيْئَنُّ لَيْلَةً بِجَيْثِ اطْمَائِنَتْ بِالْحَيْبِ الْمَضَاجِعُ⁽⁴⁾

وجه الانفصال بين لفظي (التجافي) و(المضجع) هو أنّ معاني الأوّل تنافي في مستويات الفعل ومعاني الثاني⁽⁵⁾؛ حيث ينبو بك الأوّل ويحتضنك الثاني، وفي هذا الموقف مجاهدة تكشف عن رغبة جامحة لا يتأثى للمرء تحصيلها إلا إذا ارتفعت به مقامات التزكية النفسية إلى ما فوق مطامع غرائز نفسه وشهواتها، والدليل على تمام الصّورة التي يكشفها لفظ (التجافي) المفارق دلالياً للفظ (المضجع)، هو أنّ هذه الصّورة لا تكتمل إلا إذا أضفنا إليها ما بعدها من ملامح وصفية دالة على المقاربة التي تُحدّد بدقّة هوية المتجافي الذي يدعو ربّه خوفاً وطمعاً، ويسعى في إنفاق ماله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وبؤرة الخلاف في هذا الموضوع من

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني: العين: الخليل بن أحمد 6/ 188 أو لسان العرب: ابن منظور 8/ 138.

(2) ديوان الفرزدق ص 261

(3) ديوان امرئ القيس ص 139

(4) ديوان مجنون ليلى ص 122

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني مقياس اللّغة: ابن فارس 3/ 390 ولسان العرب: ابن منظور 5/ 201

آيات الأحكام هو لأجل ماذا تكون المجافاة للمضجع الأداء نافلة الصلاة نفسها أم للتذكر؟ وكلاهما غير مستبعد رغم عدم وجود قرينة تدلّ على أنهما مخصوصان بالمعنى، إلا أن أحدهما عام والآخر خاص، فلإن كان المقصود بالمعنى تخصيص الصلاة نفسها دون الذكر، فأى صلاة هي؟ وللفقهاء في ذلك أربعة أقوال هي:

الأول: أنها التفل بين المغرب والعشاء⁽¹⁾.

الثاني: أنها العتمة⁽²⁾.

الثالث: أنها صلاة العتمة والصبح في جماعة⁽³⁾.

الرابع: أنه قيام الليل⁽⁴⁾.

(1) الذين تبتوا هذا الرأي قتادة

(2) مَن قال بهذا الرأي أنس وعطاء

(3) أما من قال بهذا الرأي أبو الدرداء

(4) من أصحاب هذا الرأي مجاهد والأوزاعي ومالك.

المبحث الرابع الصلوات الخاصة

انتظمت مباحث هذا الفصل بحسب علاقة كل قاعدة شرعية بما يوافقها ومعانيها اللغوية، وكان التصيب الأوفر لتلك التي أحالت في دلالتها داخل السياق على ما يشير إلى البعد الزمني لمختلف أوقاته المتنوعة بفراتها المتقاربة تارة نظرا لحدها المعين، والمتباعدة تارة أخرى لعدم وجود مقيّد يبيّن مقدار الوقت ومداه الزمني من حيث بدايته ونهايته، وكان الوقت مرتبطا بالصلوات المفروضة وأقلّ منها روايتها، واتسعت الدائرة لتكون أكبر مع الرغائب والتوافل التي تؤدّي اجتهادا في القربى من الله كنافلة القيام، وهذه الأبعاد الزمانية المسيرة لمختلف الصلوات المذكورة في القرآن الكريم أحاطت بكلّ وقت في اليوم كلّ نهاره وليله، بما في ذلك المفروض والمستحبّ بانواعه، إلا أنّ ذلك لم يمنع من وجود صلوات أخرى تؤدّي بحسب وقائعها وظروفها ودواعيها؛ حيث لا يحدّها يوم بعينه ولا شهر بعينه، فهي متى دعا داع من وجوبها كان لزاما على المكلف تأديتها.

فالعلاقة بين الصلوات التي تمّت الإشارة إليها آنفا وما سيتمّ ذكره والإشارة إليه في هذا المبحث، أنّ مجمل ما شرّع من أحكام تعني الصلوات المفروضة كان بالنص كتابا وسنّه على جهة اللزوم، لأنها من الفروض العينية التي لا تسقط عن مكلف إلا لضرورة بينها الشرع وقضاؤها أولى من تركها، أمّا الصلوات الخاصة فقد اكتسبت خصوصيتها المقاربة لحقلها الدلالي في التصنيق من حيث كونها تنتمي إلى فروض الكفاية التي يتحقّق فيها الأداء لوجود جماعة من المكلفين تحلّ محلّ غيرها من المسلمين ممن لم يشهدوا أداءها، فيكون الموجود عوضا عن المعدم دون أثر سلبيّ على من لا يحضر، وهذه الصلوات الخاصة؛ صلاة الجنّازة وصلاة الخوف وصلاة القصر، وإنّما شابها هذه الأخيرة ما سبقها لكونها ماثلت صلاة الخوف في معظم الأحكام، وليست خصوصيتها في كونها من فروض الكفاية، فهي رخصة تقابل العزيمة في نية الأداء إذا ما تعدّر على المكلف أداء الفرض بجميع متطلّباته الشرعية نظرا لعائق ما، وقد تناسبت صلاة السفر مع هذه الميزة؛ لأنها صلاة مفروضة تؤدّي وفق أحكام خاصّة ومثلها صلاة الخوف، فهي تكون في سفر حال الإقبال على فريضة الجهاد، فجمعت أحكام السفر بذلك بين صلاتين، صلاة القصر وصلاة الخوف، وكلّ واحدة منهما لها من الدواعي ما يفردا عن غيرها.

لم تأت الإشارة إلى صلاة الجنائز إلا تضمينا وإيماء في القرآن بذكر بعض لوازمها على جهة المشروعية دون محددات الوجوب، وهذا ما يتبين من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّا تَأْتِيكُم بَشِيرٌ وَلَا نَذِيرٌ﴾ (1). يخاطب الله رسوله محمد ﷺ بهذا النهي، فيقول له: ولا تُصَلِّ على أحد من المنافقين لحقته الوفاة، وقوله: ﴿أَبَدًا﴾ يفيد أنه لا يصح أن يفعل ذلك مطلقا طيلة حياته، والمراد بالصلاة التي نهى رسول الله ﷺ عنها هي صلاة الجنائز، وصلاة الجنائز تحتوي على دعاء للميت واستغفار له، وقوله ﴿مَاتَ﴾ فعل ماضٍ، والنهي إنما يكون للمستقبل، فكان السياق يقتضي أن يقول: (ولا تصل على أحد يموت أبدا)، لكن التعبير جاء بالماضي؛ لأن الموت متحقق الوقوع فكأنه وقع (2)، ومثله قوله سبحانه: ﴿أَفَأَمَرَ اللَّهُ فَلَا تَسْجُدُوا لِمَنْ خَلَقَ عَنَّا يُشْرِكُونَ﴾ (3)، فبمثل هذه المعاني المتزايدة في الدلالة حينما تقعم في السياق حيث يتغير بعدها الزماني بين فعلين ماضٍ ومضارع بالاقتران، ويشهد على هذا التنوع إذا ما أريد من اللفظين المقترنين معنى واحدا، فيكفي إدراج أحدهما دون الآخر، أما إذا أريد منها معنيين متباينين فوجب إقحامهما على الوجه المستحق في الذكر، لكي تتحقق الدلالة المطلوبة نفسها، وهذا هو محل الشاهد في الآية بين لفظي (الصلاة) و(القيام)، فاللاحظ في جملة الآيات التي سبق ذكرها في هذا البحث أن لفظ القيام كثيرا ما ناب عن الصلاة، إن لم يكن هو أساس تعيينها ومحل الإجماع عند الفقهاء إذا ما أطلق في نص الآية، فهو حتما بمعنى الصلاة، فلما توافرت قرائن الاختلاف في الدلالة تنازع اللفظين الدلالة السياقية على ما يستحقه مكوّن كل منهما، فوقع لفظ (الصلاة) موقعه ليدل على الهيئة المخصصة والأداء الفعلي، وقد أجمع الفقهاء على أن اللفظ في هذا الموقع مشير إلى صلاة الجنائز، أما لفظ (القيام) فقد أتى على حقيقة إطلاقه من جهة الانتصاب والوقوف والثبات في الموضع (4)، غير أن مجموع ألفاظ الآية حينما تواصلت فيما بينها بوصفها نسيجا سياقيا واحدا، أوحى بالتفي المطلق تارة، وبالتأكيد على الأبدية تارة أخرى، فعند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ﴾ فالمعين بالضمير في الآية شخص بعينه، أما الأبدية في الشرط الأول من الآية فينفي صلاة الجنائز جملة على كل منافق. لكن في حدود زمنية هي الفترة التي عاش فيها النبي ﷺ، حيث لا قدرة لغيره بأن يحدد المنافق من غيره، فمعنى الأبدية كما أشرنا آنفا تعني التفي المطلق امتدادا في الزمن لمن أجمعت الأمة على نفاقه إن تيسر ذلك، ومما أدرج داخل سياق هذه الآية لفظ (القبر) على أنه القرينة

(1) التوبة 84

(2) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس 3/ 46

(3) النحل 1

(4) ذكرت معاني الفعل قام في الجزئية (11) من البحث الأول في الفصل الثاني.

الوحيدة التي دلّت دلالة صريحة بأن الصلاة صلاة جنازة، هذا إذا ما استثنينا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصَلُّ عَلَى أَحَدٍ﴾، فالصلاة بهذه الكيفية لم تكن معروفة من قبل، فالذي عرفته العرب قبل هذا وغيرها من الأمم السجود والركوع للأفراد على جهة التعبد أو الشكر أو القربى، وهذه الميزة هي التي جعلت من قرينة القبر أكبر شاهد على ترجيح جانب العبادة من غيره، والقبر في لغة العرب على معنيين: القبر يدلُّ على غموضٍ في شيءٍ وتطامن؛ قال الطرماح (من الطويل):

فَلَوْ كَانَ يَبْكِي الْقَبْرُ مِنْ لَوْمٍ حَشَوِهِ بَكَتْ مِنْ تَمِيمٍ كُلُّ يَوْمٍ قُبُورَهَا⁽¹⁾

القبر مدفن الميت؛ قال حسّان بن ثابت (من الطويل):

أطالَتْ وَقُوفاً تُدْرِفُ الْعَيْنُ جُهْدَهَا عَلَى طَلْلِ الْقَبْرِ الَّذِي فِيهِ أَحْمَدُ
قُبُورِكْتَ، يَا قَبْرَ الرَّسُولِ، وبوركْتَ بِلَادَ تَوَى فِيهَا الرَّشِيدُ الْمُسَدَّدُ⁽²⁾

فالملاحظ أنّ المعنيين متفاوتان⁽³⁾ من حيث مكافئتهما لمدلول السياق على المراد؛ فالمعنى الأول مجاف للحقيقة إلا على جهة المجاز، أما الثاني فقد أحاط بالمعنى على الوجه المقصود تماما، فإن كان الفصل في معاني الألفاظ داخل هذه الآيات قد ضيق نوعا ما من دائرة الخلاف بين الفقهاء، إلا أنّ بعضهم تجاوز الإجماع، ولجا إلى التأويل فيما هو واضح؛ حيث أقر بعض الفقهاء بأن القيام المذكور في الآية يعني الصلاة على القبر، وتكشف هذه الرؤية في التوجّه على أنّ الميت داخل القبر، وقد بيّن الجصاص فساد هذا الرأي بقوله: (ومن الناس من يستدلّ بذلك على جواز الصلاة على القبر، وجعل قوله: ﴿وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ قيام الصلاة على القبر؛ وهذا خطأ من التأويل لأنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَصَلُّ عَلَى أَحْسَابِهِمْ مَاتَ أَيْدَا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾، فنهى عن القيام على القبر كنهيه عن الصلاة على الميت عطفًا عليه، فغير جائز أن يكون المعطوف هو المعطوف عليه بعينه، وأيضًا فإنّ القيام ليس هو عبارة عن الصلاة، وإنما يريد هذا القائل أن يجعله كناية عنها، وغير

(1) ديوان الطرمّاح ص 166

(2) ديوان حسّان بن ثابت ص 54

(3) العين: الخليل 5/ 157 واللسان: ابن منظور 3/ 644

جائز أن تذكر الصلاة بصريح اسمها ثم يعطف عليها القيام فيجعله كناية عنها، فثبت بذلك أن القيام على القبر غير الصلاة⁽¹⁾.

أما وجه الخلاف الثاني عند الاحتكام إلى معاني الألفاظ ودلالاتها في هذه الآية، هو أن مشرعية صلاة الجنائز قد أتت مؤكدة بالنص الصريح على ما وضحنا آنفاً، وقد بقي الخلاف في حكمها من حيث الوجوب أو السنية، فالوجوب مستفاد من الأحاديث الصحيحة كقوله ﷺ: (صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ)⁽²⁾. وقد نقل العلماء الإجماع على وجوب الصلاة على الميت، إلا ما حكى عن بعض المالكية أنه جعلها سنة⁽³⁾.

2- صلاة القصر:

قلما تحوي الآية الواحدة أكثر من حكم في مسألتين مختلفتين ومتباعدتين من حيث المقتضى الفقهي المرتبط بالمكان والزمان والسبب الموجب للحكم نفسه، غير أن بلاغة القرآن الكريم بميزاتها أنها أقدر على الجمع بين الفروق والمفارقات، فلا يستحيل على النظم الشريف أن يتضمّن في نص واحد عدة أحكام تزيد وتنقص بين مسألة وأخرى في الآية نفسها، فأنموذج آية النساء يصور هذا النمط المتعدّد في مفهوم السياق على ما يندرج ضمنه حينما جمع بين دفتيه صلاتي السفر، وتلك التي تؤدى أثناء الجهاد، وفي كليهما سبب الخوف وجبا للقصر، لأنّ المسافر غريب في غير أهله، وكذا المجاهد حينما يلاقي عدوه حال المسابقة أو أثناء الكرّ والفرّ إذا ما خشي على نفسه غيلة أو غدرا كما هي عليه الحال في الحروب عادة، ونصّ الآية في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا أَمْرُهُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسِهِمْ فَلِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلِتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَشَاءُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَسْلِحَتِكُمْ فَيَقِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَوْبَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾⁽⁴⁾؛ يكشف عن موضوعين متباينين من حيث تصنيف المسألة الفقهية ذاتها عند الفقهاء، ولو كان السبب واحداً، لأنّ الآية قد جمعت بين صلاتي السفر والصلاة التي تؤدى حال الجهاد، فالقصر في كليهما يدور بين الرخصة والوجوب، والسبب الموجب لكل ذلك هو الخوف ومضنة المشقة والأذى وغيرها من الصّوارف.

(1) أحكام القرآن: الجصاص/3 185-186

(2) صحيح البخاري/2 803

(3) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس/3 46

(4) النساء/101-102

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۗ

إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا أَعْدَاؤُكُمْ يُبَيِّنُهَا ۗ⁽¹⁾؛ حوت هذه الآية جملة من الألفاظ الرئيسية التي عليها مدار الأحكام الفقهية التي تخصها وتخصّص متممتها فيما سيأتي عند الحديث عن الصلاة التي تؤدّى أثناء الجهاد، وهذه الألفاظ المحورية الفاصلة هي على تنوعها تشكّل مصدراً لتتابع أحكام تستجيب لكلّ ضرورة من الضرورات التي أوجبت صدور الحكم نفسه، وقد أوحى هذه الألفاظ على تعدها وتباينها بمعان عامة وأخرى خاصة، وأوّل تلك الألفاظ لفظ (ضرب) الذي لا يعني في الاستعمال اللغوي اليومي إلاّ العنف والأذى، إلاّ أنّ السياق أزاحه عن هذا المعنى الدارج، فكان من طواعية اللفظ أن انزاح إلى معان أخرى أجملها اللغويون من خلال معاجهم فيما يأتي:

الضرب يقع على جميع الأعمال، ضرب في التجارة، وفي الأرض، وفي سبيل الله.
الضرب الإسراع إلى الشيء؛ قال الطفيل الغنوي (ت 13 ق.هـ)⁽²⁾ (من الطويل):

ولكن يُجابُ المُستغيثُ وخيلهم عليها كماة بالنيّة تُضرب⁽³⁾

الضرب الذهاب والسير؛ قال قيس لبنى (من الطويل):

وَمِنْ سَقَمِي مِنْ نِيَّةِ الْحِبِّ كُلَّمَا ضَرْبَ نَهْضٍ وَضَرْبَ بِنَفْسِهِ الْأَرْضِ
أَمِي رَاكِبٍ مِنْ نَحْوِ أَرْضِكَ بِضَرْبِ⁽⁴⁾
ضَرْباً أَقَامَ فَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ⁽⁵⁾.

(1) النساء 101

(2) هو طفيل بن عوف بن كعب، من بني غني، من قيس عيلان المتوفى نحو 13 قبل الهجرة، شاعر جاهلي فحل من الشجمان، وهو أوصف العرب للخيل، وربما سمي (طفيل الخيل) لكثرة وصفه لها، ينظر ترجمته، الشعر والشعراء: ابن قتيبة 1/444، الأغاني: الأصفهاني 15/337.

(3) ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، ص 42، ط 1، 1968م، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان.

(4) ديوان قيس بن ذريح ص 28

(5) ذكرابن منظور أنّ هذا اللفظ من الأضداد إلاّ أنّ كتب الأضداد المعتمدة في هذا الفن لم تشر إلى ذلك.

فهذه المعاني⁽¹⁾ على تباينها لم تؤكد في ما أتى من لغة العرب أنّ لفظ (ضرب) يعني الإيذاء والإيلام، فكانّ المعنى مستحدث ومستلّ من بقايا معانيه التي تدلّ على المشقّة، ويكاد أن يكون المعنى الأوّل أقرب إلى المدلول المنشود في سياق الآية، وهناك لفظ (جناح) الذي يُشير في معناه العام إلى السّرعَة في الانتقال لملازمته جناح الطائر في المدلول العامّ، حيث يعدّ عضوه هذا وسيلة انتقاله، فالذي يضرب في الأرض من عادته أن يتقلّ ويغادر المكان إلى غيره، أمّا ما أحال عليه سياق الآية، فالجناح عذر لمن ضرب في الأرض، أي أنّه شكل من أشكال الرّخصة، وإشاره كهذه تحيل على أنّ للفظ (جناح) معانٍ أخرى وردت في معاجم العرب وهي:

جناح مال واعتدى؛ قال أبو ذؤيب (من البسيط):

فَمَرُّ بِالطَّيْرِ مِنْهُ فَاحِجٌ كَدِيرٌ فِيهِ الطُّبَاءُ وَفِيهِ الْعُصْمُ أَجْنَاخُ⁽²⁾

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جُنْحُوا لِلسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّيِّعُ الْعَلِيمُ﴾⁽³⁾.
الجناح الإثم، سُمّي بذلك لميلّه عن طريق الحقّ. قال الشافعي (من الطويل):

سَلِّ الْمَفْتِي الْمَكِّي هَلْ فِي نَزَاوِرٍ وَضَمَّةٍ مُشْتَقَاتٍ الْفَسَادِ جُنَّاحُ⁽⁴⁾

الجناح الإسراع؛ ومنه قوله: أجنحت العير أي أسرعت، كأنّ لها جناح. فالملحوظ من خلال جملة هذه المعاني⁽⁵⁾ أنّ من يضرب في الأرض يقع في حرج، يمكن أن يوقعه في محذور يوجب تأمّمه، فكان من ذلك أن رفع الحرج بعدم الإثم إذا ما أوجبت الحاجة إليه عند الضّرورة، والذي يدلّ على أنّ التيسير هو الغاية في النهاية لوجود الحرج هو أنّ أداء الصلّاة بأركانها وواجباتها وسننها لا يكون دائما على النّحو الذي ارتضاه الشرع في الحضر، فلها صورة أخرى عند السّفَر تُختزل فيها بعض الأركان تسهيلا على المكلف ورفعاً للحرج، وقد دلّ على ذلك لفظ (القصر) الذي من روافده على جهة

(1) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ العين: الخليل 30/7 واللّسان: ابن منظور 1/497.

(2) شرح أشعار الهذليين ص 168

(3) الأنفال 61

(4) ديوان الشافعي ص 88

(5) ينظر تفصيل هذه المعاني؛ اللّسان: ابن منظور 2/210 و العين: الخليل 3/83.

المشتقات الصرفية (التقصير)، أي أن يكون الأداء خلاف طول معتاد في كل شيء، ولم يُجاوز لفظ (القصر) معنيين في اللغة وهما:

قصر الشيء ألا يبلغ مداه ونهايته؛ قال جرير (من الكامل):

تَجُجُوا إِذَا عَلِمَ الْفَلَاةُ رَأَيْتَهُ فِي الْأَلِ ، يَقْصِرُ مَرَّةً ، وَيَطْوِلُ⁽¹⁾

القصر ضد الطول؛ قال عمر بن أبي ربيعة (من الطويل):

يَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ تَقْاصِرَ طَوْلُهُ وَمَا كَانَ لَيْلِي قَبْلَ ذَلِكَ يَقْصِرُ⁽²⁾

فبعد مراعاة هذين المعنيين⁽³⁾ يكون القصر شكلا من أشكال اختزال الشيء إلى النصف أو أقله، وهذا حتى يتمكن المَقْصِر من إدراك غايته بأوجز السبل، لكن ما الذي يَسِّر منح الرخصة ورفع الحرج وإيجاد المنفذ بجِلِّ القصر؟ إنه الخوف من الفتنة التي تعني في كلام العرب الابتلاء والاختبار⁽⁴⁾، فإذا كان هذا المعنى يفيد في ظاهره على غرلة وتنقية، فهو في سياقه إذا ما أُطلق متضمنا في لفظه، فلا يجيل إلا على الشرّ عادة، وهو أي الشرّ مضنة الخوف وإن اختلفت درجاته ومسبباته، فالمرء ينأى بنفسه عن مواطن الشرّ وأسبابه تلافيا للحذر من العواقب التي تعود بالسلب على ما أراد الخلاص منه، فكانت بذلك الصلاة بوصفها مطلبا شرعيا لا بدّ من أدائه في جميع الأحوال أقصى ما يحرص المكلف على أدائه بعيدا عن المنقصات المادية والمعنوية التي تندرج ضمن حقل دلالي أوسع عنوانه الرئيس أشكال الفتنة، وستوضح الآية التي بعدها أنّ الأذى أدناها وفيه مراتب.

فالألفاظ التي جاءت تباعا في هذه الآية على أنّها محاور رئيسة في تحديد أبعاد الحكم الفقهي، كانت سببا عند اجتماعها في سياق واحد في ظهور عدّة آراء فقهية مختلفة أهمّها تلك التي لم يكشف عنها ظاهر الآية حينما توقف الشرط فيما هو باد على الخوف والفتنة، فهل إذا ما توافر الأمن سقط جواب الشرط حتما؟ فتقييد قصر الصلاة بالخوف، يدلّ بمفهومه المخالف على عدم جواز القصر في حالة الأمن، ولكن مفهوم المخالفة لم يتحقّق، لأنّ نصّا خاصّا قد دلّ على هذا الحكم في المسكوت عنه، وهو جواز القصر في

(1) ديوان جرير ص 378

(2) ديوان عمر بن أبي ربيعة ص 120

(3) ينظر تفصيل هذين المعنيين؛ المقاييس: ابن فارس 5/96 والنّسان: ابن منظور 3/669.

(4) المقاييس: ابن فارس 4/472

حال الأمن، فقد ورد أن يعلى بن أمية (ت 37هـ)⁽¹⁾ توقف في هذه الآية فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه: كيف نقصر وقد أمانا؟ والله يقول: ﴿وَإِنَّا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِذْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقال عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)⁽²⁾، فدل الحديث الذي ورد في جواب عمر ليعلى بن أمية (ت 37هـ) أن شرط الخوف لم يرد للتقييد، فجواز قصر الصلاة من أربع إلى اثنين في حالة الأمن جائز، وأنه صدقة من الله تصدق بها على عباده، تخفيفاً ودفعاً للحرج عنهم، وهكذا وجد الدليل الخاص الذي دل على حكم المسكوت وهو قصر الصلاة في حال الأمن فلم يعمل بمفهوم المخالفة⁽³⁾.

فهذا ما أفضى إليه مجمل السياق الذي أحال على ظاهر في البداية سرعان ما قيده ضابط القاعدة الأصولية التي انبثقت من نص مائل، ولا تتغير إذا ما تغير نظيره دون قرينة. أما أوجه الخلاف الفقهية التي أفرزتها هذه الآية انطلاقاً من الفاظها فتكمن في ماهية السفر نفسه، هل هو على إطلاقه، أم له مقيدات عند نية الارتحال ما يجعله خاضعاً لقيود ما يوجب قصر الصلاة؟.

فمن المسائل التي يمكن أن تخرج على قاعدة الفساد والبطلان الترخيص في سفر المعصية، فهل يترخص المسافر سفر المعصية، فيجمع ويقصر ويمسح على الحف لثلاثة أيام أو لا يترخص؟ وما وجه كل فريق في ذلك؟ اختلف العلماء كما يلي:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الترخيص لا تباح في سفر المعصية، وهو قول جمهور العلماء من الصحابة والتابعين⁽⁴⁾، وذهب الحنفية إلى أن العاصي والطبيع في الترخيص سواء⁽⁵⁾، وحجة الجمهور على مذهبهم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁷⁾، فوجه الدلالة في هاتين الآيتين أن الترخيص من شرطه أن يكون بغير بغي ولا عدوان، ولا تعاط لمعصية الله عز وجل.

(1) هو الصحابي يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام بن الحارث الحنظلي حليف قريش التميمي، وهو الذي يقال له يعلى بن منية، بضم الميم وسكون النون، وهي أمه، استعمله عمر بن الخطاب على بعض اليمن واستعمله عثمان على صنعاء، قتل وهو مع علي بصفتين سنة 37هـ ينظر ترجمته: معجم الصحابة 2/ 223، والإصابة: ابن حجر 6/ 685.

(2) صحيح مسلم 1/ 478

(3) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صاح 1/ 674-675

(4) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد 1/ 144

(5) الاختيار لتعليل المختار: أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مورود الموصلي، 1/ 101، دط، دت، مطابع الشعب، القاهرة، مصر.

(6) البقرة 173

(7) المائدة 3

أما حجة الحنفية فهي عموم نص السفر، من قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّا صَرَّفْنَا فِي الْأَرْضِ عَلَىٰ كُرْحَانِ أَنْ نَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ وقوله عز وجل: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَتْ مِنكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَ سَفَرٍ فَصَدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾⁽¹⁾. وجه الدلالة أن هذه النصوص قد أطلقت السفر، فلم تفرق بين سفر المعصية وغيره، ولم يجعل الحنفية المعصية سببا للرخصة، وإنما السبب لحوق المشقة الناشئة من السفر، والمحظور ما يجاوره من المعصية، فأصل السفر مشروع وأصل الرخصة مشروعة في السفر كذلك، ولكن كون المسافر عاصيا بسفره هو الذي أوجد الشك، فكان سفر المعصية صحيحا بأصله، فاسدا بوصفه، وهو كونه سفر معصية، وإن كان الحنفية قد عدوا المعصية أمرا خارجا عن السفر، لأنه مما يقبل الانفصال، كما لو أنشأ السفر في مباح ثم نوى المعصية بعده⁽²⁾، وأهم قيد في هذه المسألة هو النية المسبقة التي تكون قبل السفر، فالحوادث الطارئة لها اعتبار في الشرع إن لم يكن لها سابق نية مبيتة.

2-2 قصر الصلاة في الجهاد:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا صَلَاتِهِمْ إِذَا سَجَدُوا فَليَكُونُوا مِن رَّوَاهِكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَّيُصَلُّوا فليَصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَو تَفَقَّهْتُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَأَلْتُم مَّا يَصِيلُونَكُمْ عَلَيْهِمْ مَّيْلَةً وَجِدَةً وَلَا يُجَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أذى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾⁽³⁾

تشارك هذه الآية مع ما قبلها في كون الحكم السابق امتد ليشمل مختلف الأحوال التي يكون عليها المسافر الذي قصد من سفره الجهاد في سبيل الله، على ما يجده من خوف ونصب وأذى الذي يكون مظهرا من مظاهر الفتنة التي وردت إجمالا في بداية نص الآية، والجامع بين طرفي الآية من خلال الموضوعين المتباينين هو قصر الصلاة، فأول ملمح للخلاف في هذا اللفظ الجامع وهو (القصر) يتضح في العدد أو في الصفة، فالأول أن تصير الرباعية ثنتين، هذا في حال السفر العادي، والثاني التخفيف في هيئتها كأن تكون ذات ركوع وسجود يمتنع المشي فيها، فتصير ذات إيماء يباح الانتقال فيها، وهذه الصورة لا تمثل للعيان إلا في حال الجهاد ومقارعة العدو، فإذا كان هذا أول ملمح للخلاف في الهيئة والصفة، فإن الفقهاء قد اختلفوا في المراد بالقصر من الآية؛ أهو القصر الذي يكون في حال السفر العادي، أم أن القصر لا يكون إلا حال مواجهة العدو ومكابدة الصعاب؟ إذ لا يتأتى ذلك إلا في الجهاد، فيكون بذلك السفر سفرين والقصر

(1) البقرة: 184

(2) منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية: عبد الرؤوف مفضي خرابشة ص 211-212

(3) النساء: 102

واحدا بحسب كل مقصد، وانفصل تمام الآية عن أولها حينما تخصص الذكر بالضمير عند قوله: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ﴾ أي إذا كنت أيها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فأقمت لهم الصلاة فاجعلهم طائفتين، تقوم طائفة منهم معك في الصلاة، وظاهر هذا يخالف ما عليه بعض الحنفية في كون الخطاب لا يتعدى شخص النبي ﷺ مع أصحابه وفي زمانه، أما من جاؤوا بعده فلا يتوافر لهم الحظ نفسه مثل هذه الصلاة على النحو الذي ارتضاه الفقهاء حينما بينوا جميع هيئاتها نظرا لتغير الكيفية من غزوة إلى أخرى، ومما اختلفوا حوله انطلاقا من اللفظ الظاهر ومدلوله في السياق عود الضمير في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا بِطَحْتِهِمْ﴾، ففاعل الأخذ إما المصلون أو غيرهم⁽¹⁾.

فلا يمكن في نهاية حوصلة هذه الخلاف الناجمة عن تباين آراء الفقهاء لحكم صلاة الخوف إلا الجزم بنتيجة واحدة؛ هي التباين والاختلاف بين المجتهدين في صفة هذه الصلاة، وذلك بسبب تضمن الآية لضميرين يصعب الجزم بعودتهما على مفردتين محدّتين، ولعلّ حكمة التشريع ارتأت أن يأتي الخطاب القرآني على هذه الشاكلة اللغوية من باب التيسير على المسلم الذي يخشى أن ينال منه العدو حين تأديته للصلاة لاسيما المفروضة منها، وتجدر الإشارة بالذكر أنّ الروايات التي جاءت مبيّنة لطريقة النبي ﷺ في تأدية هذه الصلاة كثيرة، فلو أخذنا بالصحيحة منها كما بينتها المحدثون الأعلام لوجدنا عددها ينيف على الستة عشر، وهو ما يؤكد صحة ما ذهبنا إليه من كون العبارة القرآنية المتضمنة لأحكام تشريعية عادة ما تكون حمالة أوجه دلالية ليتحقق الغرض المشار إليه سابقا وهو التيسير.

3- صلاة الخوف:

انفصلت هذه الآية عن الآية التي قبلها لكونها اختصت بالصلاة حال الخوف لا غير، وتعدّ متممة وموضحة للهيئة التي يكون عليها المجاهد حينما تنعدم أسباب الطمأنينة، فجاء هذا النصّ مكتملا بمعانيه للصورة الواضحة عن الكيفية نفسها والأوضاع المختلفة التي يتخذها المجاهد وهو في حال خوف، قال تعالى: ﴿إِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۗ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾⁽²⁾؛ ما ورد في هذه الآية يكاد أن يبيّن دلالة الفاظ الصلاة والذكر والقيام على اختلافها، إذا ما أريد بها معان متعددة ومتنوعة أو معنى واحدا فالصلاة هي الفريضة والذكر الذي يأتي عادة بمفهوم الصلاة نفسه، وجاء في هذه الآية على أنه التسيب الذي يعقب الصلاة، ويكون على هيئات

(1) تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائس/2 318

(2) النساء 103

مختلفة، والدليل قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ﴾، فالفعل (قضى) يحيل على مدلوله المباشر، وهو انقضاء الشيء أي ذهابه وفناؤه⁽¹⁾؛ قال أمية بن أبي الصلت (من الكامل):

قبله بلفيسٍ كانت عمي من حتى تفضي ملكها بالهدد⁽²⁾

والملاحظ أن نص الآية قد تضمّن لفظ (الصلاة) مرتين؛ حيث دلّ الأوّل على ذكر بعد انتهائها، ودلّ الثاني على أدائها عند تحقّق الطمأنينة، وهذا وجوب لازم، والطمأنينة تعني منتهى السكينة والاستقرار⁽³⁾؛ قال حميد بن ثور الهلالي (من الطويل):

فإن أنما اطمانثما وأمثما وأجلبثما ما شتتا فتكلما
وقولا لها ما تأمرين بصاحب لنا قد تركت القلب منه مئثما⁽⁴⁾

فالمقصود من معنى الآية؛ إن أردتم أداء الصلاة واشتدّ الخوف، إذا اشتبكتم في القتال فصلوا كيفما كان، وهذا يوافق ما ذهب إليه الشافعي من وجوب الصلاة حال المحاربة⁽⁵⁾، وعدم جواز تأخيرها عن الوقت، وهذا في ظاهره بعيد بدليل قوله: (قضيتم الصلاة)، ويمكن توجيه المعنى الذي ذهب إليه الشافعي إذا ما افترضنا أن هيئات الذكر هي هيئات الصلاة نفسها؛ لاختلافها في كلّ مرة، وأكثر ما يعضد هذا الرأي أن الصلاة التي ذكرت في المرّة الثانية لا تعني إلا تلك الصلاة التي تؤدّى أثناء الإقامة في الحضر حينما يتوافر الأمن والاستقرار، إذ بهما تتحقّق الطمأنينة.

(1) لسان العرب: ابن منظور 8/ 621

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ص 32

(3) العين: الخليل بن أحمد 7/ 442

(4) ديوان حميد بن ثور الهلالي ص 90

(5) أحكام القرآن: إلكيا المراسي 2/ 494

خاتمة

تعتمد كل دراسة أكاديمية على فرضيات ونصّ إشكالية، بموجبهما يتمّ الاستقراء والتحليل في موضوع أيّ بحث، وتكون النتائج المستخلصة بعد ذلك هي الدليل على مدى نجاعة المنهج المطبق وعمق التحليل؛ لأنّ ما تفرزه الأبحاث من نتائج عادة ما تكون إما نظرية، كما هو الشأن في العلوم الإنسانية، أو أنها تكون مادية كما هي عليه الحال في العلوم التطبيقية، فأبعاد النوع الأوّل من النتائج كثيرا ما تفضي إلى استخلاص نظرية مستحدثة أو إتمام ناقص أو شرح مستغلق أو بناء موقف نقدي أو إعادة تصحيح خطأ علمي، وذلك وفق قراءة جديدة لتغيير وجهة فكرة ما سادت زمنا طويلا بين العلماء والباحثين على أنها هي الأصل والحقيقة المطلقة التي لا عيّد عنها، وهذا المجال الأخير من مجالات البحث هو الذي يندرج ضمنه موضوع هذه الأطروحة؛ ذلك أنّ الرأي المطرد بين عموم الباحثين والمبشوث في ثنايا الكتب هو أنّ سبب تباين الفقهاء قديما وحديثا مرده إلى اختلاف البيئة والزمن، أو أنّ تعدّد المذاهب يرجع أساسا إلى أثر المنقول رواية فيما وصل من أحاديث نبوية إلى أعلام كلّ مذهب، فإن كانت هذه هي الحقيقة في بعض جوانبها فهي حتما ليست كلّ الحقيقة بالنظر إلى ما تمّ استبعاده من دواع أخرى تكاد أن تكون أصلا لغيرها، بوصفها أكثر تأثيرا في نشوء الخلاف وتنوع المذاهب، لا لكون هذه الدواعي موجبا من موجبات الخلاف في حدّ ذاتها، وإنما لكونها الوسيلة التي تعدّد توظيفها في كلّ وجه صالح للاستخدام، ولا ينطبق هذا الوصف إلا على اللّغة العربية التي اتخذها الفقهاء كغيرهم وسيلة لاستقراء التصوص وفهم مدلولاتها دون مراعاة كثرة ألفاظها ومعاني كلّ مفردة مستقلّة عن السياق، وإلا كيف نفسّر هذا التباين في قراءة نصّ واحد يختلف في استنطاقه عالمان من مذهب واحد، ناهيك عن بقية العلماء في المذاهب الأخرى، فالعلم بثرأ اللّغة العربية وأساسا أساليبها في الاستخدام نظريا لا يعني أنّ مراعاة هذه الخصوصية قد تمّت عند استقراء التصوص الشرعية مباشرة، فمعظم تلك التصوص حمالة أوجه مفتوحة على أكثر من وجه عند القراءة، فالذي يتصرّف لمذهبه بأن يطمئنّ إلى معنى لغوي دون آخر يكون إزاء مفارقة علمية، أساسها الأوّل إغفال جهد غيره الذي من حقّه أن يحتكم إلى معنى مغاير يتضمّن اللفظ الواحد ويسعه السياق الذي يرد فيه، فالحكم الفقهي مستخلص من مفردات آية واحدة في القرآن لا تتغيّر ولا تبدل؛ أي أنّ معجم ألفاظها ثابت لا حقّ لأحد أن يتصرّف فيه إلا إذا كان الهدف في أساسه التحريف، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا وَيَمْشُونَ بِالْكَذِبِ عَنْ مَوَاضِعِهِمْ وَيَقُولُونَ مِمَّا نَسَبْنَا وَنَسَبْنَا لَكُمْ بِأَلْسِنِهِمْ وَلَمَّا فِي الَّذِينَ﴾ [النساء: 46] فالتقاوت إذا يكون في إدراك المعنى العام لنصّ الآية ومعاني ألفاظها، وهذا هو محلّ الاجتهاد، بما في ذلك وجه القراءة القرآنية نفسه، فبنية اللفظ كثيرا ما تتغيّر لكنّ تغييرها زيادة في المعنى وتوسعة في الدلالة؛ فاللفظ البديل مندرج ضمن حقل التغيّرات الصرفية، أو ما يُعرف بدلالة البنية، فيكون ذلك مؤشرا على تنوع الأحكام الشرعية في مذهب

واحد أو عدة مذاهب، فمثل هذه الظاهرة اللغوية التي لها علاقة تأثير كبير في الفقه الإسلامي هي التي تم استقصاؤها ورصد ملاحظاتها بمختلف أساليب التحليل ومكنت في الأخير من إفراز جملة من النتائج شكّلت في مجموعها خلاصة الإجابة عما ورد في نص الإشكالية من تساؤلات، والتي يمكن حصرها في النقاط الآتية:

- 1- إن توجيه أي رأي فقهي بما ينسجم والمعنى اللغوي الذي استند إليه لا يؤكد إلا حقيقة واحدة؛ هي أن آيات الأحكام أغلبها ظني الدلالة، وذلك للتيسير على المتعبّد الذي يجد في تباين المذاهب متنفساً عند الضرورة، سواء عندما يكون مقلداً أو مجتهداً يحقّ له الأخذ بأيّ رخصة في الشرع أجازها نصّ من القرآن أو السنة.
- 2- أساس الفقه الإسلامي مبناه على اللغة ومعاني ألفاظها المتعددة لوجود أكثر من قراءة للنص الواحد؛ إذ لا يمكن تفسير تطور الاجتهاد إلا بما أتاحتها اللغة بثرائها الذي مكّن الفقهاء في كلّ عصر من إعادة النظر في تراث من سبقهم، وذلك بتقديم قراءة جديدة تستجيب للمنحى العام المنضبط بأصول اللغة العربية.
- 3- إذا كان الخلاف حتمية لا بدّ منها في أحكام الشريعة الإسلامية فلا يعني ذلك أن ما يتعبّد به الناس من شرع سيؤدّي إلى فرقتهم وعدم نزوعهم إلى رأي راجح، والجواب عن ذلك وجود المذاهب الفقهية وآراء العلماء المستقلة كمذهب ابن تيمية وغيرها التي حصرت دائرة الخلاف ووحدت ضمناً بين أكبر عدد من المسلمين، فالمعهود بين الناس أنهم يتصرفون في عباداتهم واعتقاداتهم إلى مذهب ما قلماً يجيدون عنه ويكون بذلك مرجعاً في حياتهم الدنيوية، وهذا ما قلّل من دائرة الفرقة والخلاف بالنظر إلى كثرة الآراء الفقية.
- 4- إيراد الآراء الفقهية وفق ما اختارته من وجوه للمعنى اللغوي أثناء الاستنباط ودحضه بآخر مواز له في التوجّه عند انتخاب اللفظ نفسه وتبيان تضارب ذلك، لا يعني الاستهانة بجهود العلماء وتقويض صرح الفقه الإسلامي.
- 5- المرجعية اللغوية للأحكام الفقهية لا تعني نفي مصادر التشريع الأخرى كالقرآن والسنة، بل إنّ ذلك لا يبدو أن يكون تأكيداً على تعدّد الأسباب والدواعي المتفاوتة في الأثر والتي أوجبت تباين الفقهاء.
- 6- ما أثبتته الملاحظة أثناء الاستقراء والتحليل أن المعاجم اللغوية قد أغفلت جزءاً ليس باليسير من المعاني التي وردت في كلام العرب ويحتملها اللفظ الذي دوتوه، وتضخح حقيقة ذلك من خلال الشواهد الشعرية التي أبانت عن حشد آخر من المعاني ظهرت بوساطة تتبع مساقط اللفظ أثناء الاستعمال.

7- مقارنة المعاني اللغوية المتغيرة والمتكاثفة في موضع استخدام اللفظ الواحد مع دلالة الشرعية داخل السياق، أحالت على علاقة التأثير التي من شأنها أن تثبت مدى قابلية الدلالة الشرعية لاحتضان معنى لغوي سابق عند توشحه بمفهومها، وذلك حينما تحافظ على الملمح العام الذي تكتنفه ضمن مفهومها المستحدث.

8- لو حدث الإجماع والاتفاق على معجم أساسه الدلالة الشرعية للفظ لقلّ الخلاف نسبياً، وذلك حينما تُستبعد الألفاظ التي لم تتطور دلاليا بالنظر إلى الاستخدام القرآني لها.

تمّ البحث بمون الله وتوفيقه

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

(1)

- ♦ الإبهاج في شرح المنهاج: علي عبد الكافي السبكي، تحقيق: مجموعة من العلماء، ط1، 1404هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- ♦ أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط1، 2000، دار عمّار، عمّان، الأردن.
- ♦ أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ط2، 2000، دار السلام، القاهرة، مصر.
- ♦ الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن علي بن محمد الأمدي، تحقيق: السيد الجميلي، ط1، 1404هـ/ 1984م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ إحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط1، 1986، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ♦ أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، ضبط نصّه وخرّج آياته: عبد السلام محمد شاهين، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ أحكام القرآن: أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، ط3، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ أحكام القرآن: ابن فرس الأندلسي، تحقيق: منجية بنت الهادي النفري السوايمي، ط1، 2006، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- ♦ أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، أشرف على تحقيقه: لجنة دار الكتب العلمية، ط1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ أحكام القرآن: محمد بن إدريس الشافعي، جمع الإمام أبو بكر البيهقي، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، حقّقه: عبد الغني عبد الخالق، ط2، 2006م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ♦ اخبار النحويين البصريين: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: محمد البنا، ط1، 1405، دار الاعتصام، القاهرة، مصر.
- ♦ الاختيار لتعليل المختار: أبو الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود بن مورود الموصللي، دط، دت، مطابع الشعب، القاهرة، مصر.
- ♦ أدب الكاتب: أبو محمد ابن قتيبة الدينوري: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ص114، ط4، 1984، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر.
- ♦ ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، ط1، 1998، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ♦ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، ط1، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ♦ الإرشاد في معرفة علماء الحديث: الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني أبو يعلى، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، ط1، 1409هـ مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ♦ الأزمنة والأمكنة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، ضبط وتخرىج: خليل المنصور، ط1، 1996، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ الأزمية في علم الحروف: علي محمد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، دط، 1971، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا.
- ♦ أساس البلاغة: أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، 1998، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ♦ الإسلام والأديان: (دراسة مقارنة) مصطفى حلمي، ط1، 1990، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر.
- ♦ الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط3، 2003، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- ♦ إشارات التبيين في تراجم النحويين واللغويين: عبد الباقي اليماني، تحقيق عبد المجيد دياب، ط1406هـ مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ♦ الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، 1992م، دار الجليل، بيروت، لبنان.
- ♦ الأصمعيات: عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.

- ♦ الأضداد: ابن السكيت، تحقيق: محمد عودة سلامة أبو جري ، دط، دت، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.
- ♦ الأضداد: الأصمعي، تحقيق: أوغست هفنز، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ إعراب القراءات السبع وعللها: الحسين بن أحمد ابن خالويه، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العنمين، ط1، 1413هـ مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ♦ إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل التحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، ط1988، 3، عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- ♦ الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدين الزركلي، ط15، 2002، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- ♦ الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد أ علي مهنا وسمير جابر و آخرون، ط2، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ♦ الاقتراح في علم أصول النحو: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دط، دت، مكتبة الرشيد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ♦ الإلمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، ط2، 2002، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- ♦ الأم: محمد بن إدريس الشافعي، ط2، 1983، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ♦ الأمالي في لغة العرب: أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دط، 1978، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ الأمر عند الأصوليين: رافع بن طه الرفاعي العاني، ص83، ط1، 2007، دار الحجة، دمشق، سوريا.
- ♦ الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين: ياسين جاسم المحيمد، ص41، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001، بيروت، لبنان.
- ♦ إنباه الرّواة على أنباه النحاة: جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 2004م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- ♦ أهميّة اللّغة العربيّة في فهم القرآن والسنة: محمود أحمد الزين، ط1، 2009، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دائرة البحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

- الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، دط، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

(ب)

- البحر المحيظ في أصول الفقه: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، راجعه: عمر سليمان الأشقر، ط2، 1992، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- البحر المحيظ في التفسير: أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف)، اعتنى بالطبعة: زهير جمعيد، دط، 1992، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، وبهامشه: السبيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتخريج: عبد الله العبادي، ط1، 1995، دار السلام، القاهرة، مصر.
- البداية والنهاية: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، خرّج أحاديثه: أحمد بن شعبان بن أحمد و محمد بن عيادي بن عبد الحليم، ط1، 2003، مكتبة الصفا، القاهرة، مصر.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: أبو علي بدر الدين محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دط، دت، مطبعة السعادة، مصر، القاهرة.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: الفيروز آبادي، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، ط1، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.
- بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 2003، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللّغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: محمد المصري، ط1، 1407هـ، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت.
- البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات الأنباري، تحقيق: طه عبد الحميد طه، مراجعة: مصطفى السقا، دط، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر.

(ت)

- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق علي شيري، دط، 1414هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي أحمد بن علي، دط، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- تاريخ الصلاة في الإسلام: جواد علي، دط، دت، مطبعة ضياء، بغداد، العراق.

- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين: أبو المحاسن المفضل التلوخي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، دط، 1981، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.
- تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط3، 1401هـ المكتبة العلمية، القاهرة، مصر.
- التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دط، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد الشهر بالتحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ط1، 2000، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.
- التحقيق في أحاديث الخلاف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، ط1، 1415هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تذكرة الحفاظ: الذهبي، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض بن موسى بن عياض، دط، دت، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك الأندلسي، تحقيق محمد كامل بركات، دط، 1967، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن: عودة خليل أبو عودة، ط1، 1985، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن.
- التطور اللغوي (مظاهره وعلله وقوانينه): رمضان عبد التواب، دط، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- التفسير: نشأته وتدرجه وتطوره: أمين الخولي، ط1، 1982، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- تفسير آيات الأحكام: القصبي محمود زلط، ط1، 2008، دار المجد للثقافة والعلوم، طنطا، مصر.
- تفسير آيات الأحكام: محمد علي السائيس، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، 2001، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر.
- التفسير البياني للقرآن الكريم: عائشة عبد الرحمن، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي، تحقيق مكتب التوثيق والدراسات بدار الفكر، ط1، 2005، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ط2، 1421هـ دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية.

- ◆ تفسير مجاهد: تحقيق عبد الرحمن طاهر محمد السورتي، دط، دت، المنشورات العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ط1، 2005، آوند دانش.
- ◆ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة): محمد أديب صالح، ط4، 1993، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ◆ تقريب التهذيب: ابن حجر، تحقيق: صغير الباكستاني، ط1، 1461هـ دار العاصمة، الرياض، السعودية.
- ◆ التلويح في كشف حقائق التنقيح على التوضيح: سعد الدين بن عمر التفتازاني، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ التنقيح في أصول الفقه مع التوضيح عليه: عبد الله بن مسعود البخاري (صدر الشريعة)، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ تنوير المقياس من تفسير عبد الله بن عباس: أبو طاهر بن يعقوب الفيروز آبادي، دط، دت، دار الأنوار المحمدية، القاهرة، مصر.
- ◆ تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف بن مرّي بن حسن بن حسين بن حزام، دت، ط1، 1996، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ◆ تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني، دط، 1325هـ حيدر آباد، الهند.
- ◆ تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهرى، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مراجعة: محمد علي التجار، دط، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ تيسير التحرير في أصول الفقه: محمد أمين الحسيني أمير بادشاه، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(ث)

- ◆ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني)، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، ط3، 1976، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي والسجستاني وابن السكّيت: نشرها أوغست هفتر، دط، دت، دار الكتل العلمية، بيروت، لبنان.

(ج)

- ◆ جامع الأمهات: جمال الدّين بن عمر ابن الحاجب المالكي، تحقيق أبو عبد الرحمان الأخضر الأخصري، ط1، 1998، دار اليمامة، بيروت، لبنان.

- ♦ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، خرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر.
- ♦ الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط3، 2005، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ الجامع لأخلاق الرّواي وآداب السّامع: الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان دط، 1403هـ، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية.
- ♦ جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: أبو عبد الله محمد الحميدي .دط، 1966، الدار المصرية، القاهرة، مصر.
- ♦ الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمان بن ابن أبي حاتم ، دتج، 8 / 208، ط1، 1953، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، مجيد آباد، الدكن، الهند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ جمع الجوامع: عبد الوهاب بن علي ابن السبكي، مع شرحه للجلال المحلّي، دط، 1983، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- ♦ جهرة الأمثال: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط2، 1988، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ♦ جهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دط، 1962، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ♦ جهرة اللّغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط1، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ الجنى الذّاني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط1، 1973، المكتبة العربية، حلب، سوريا.
- ♦ جهود الصحابة في اللّغة: خالد بن صالح بن محمّد العزّاني، ط1، 2006م، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن.
- ♦ الجواهر المضيّة طبقات الحنفية: عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء، دط، دت، مير محمد كتب خانه، كراتشي .
- ♦ الجيم: أبو عمرو الشيباني، تحقيق: عادل عبد الجبار الشاطي ، ط1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.

(ح)

- ♦ حاشية الدسوقي: شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير أبو البركات أحمد الدردير، وبهامشه: الشرح المذكور مع تقريرات للشيخ محمد عlish، دط، دت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- ♦ -حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار): محمد أمين بن عمر، الشهرير بابن عابدين، ط2، 1997، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ حجة القراءات: أبو زرعة عبد الرحمان بن محمد بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ط5، 2001، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان.
- ♦ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي، وضع حواشيه خليل المنصور، ط1، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دت، ط4، 1405هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(خ)

- ♦ خزانة الأدب و لب لباب لسان العرب: عمر بن عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط4، 1997، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

(د)

- ♦ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط2، 1972، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند.
- ♦ الدرر اللوامع على همع الهوامع: الأمين الشنقيطي، دط، دت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.
- ♦ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف المعروف بالسمن الخليلي، تحقيق أحمد محمد الخراط، ط2، 2006، دار القلم، دمشق، سوريا.
- ♦ دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، دط، 2004، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.
- ♦ دمية القصر وعصرة أهل العصر: علي بن الحسن البخارزي، تحقيق: محمد التونجي، ط1، 1993، دار الجليل، بيروت، لبنان.
- ♦ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دط، دت، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر.
- ♦ ديوان الأخطل، شرح: راجي الأسمر، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان بني أسد (أشعار الجاهليين والمخضرمين): جمع وتحقيق ودراسة محمد علي دقة، ط1، 1999، دار صادر، بيروت، لبنان.

- ◆ ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، تحقيق: محمد محمد حسين ط7، 1983. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- ◆ -ديوان الأقيشر الأسدي، جمع وتحقيق: خليل الدويهي، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان امرئ القيس، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، 1990، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان أمية بن أبي الصلت، جمع: بشير يموت، ط1، 1934م، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان بشر بن أبي خازم: تحقيق عزة حسن، ط2، 1972، منشورات دار الثقافة، دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان أبي بكر الصديقي، تحقيق: محمد شراد حساني وحيدر كامل فرحان الزرقاوي، ط1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان تآبط شرا، تحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، ط1، 1984. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان أبي تمام: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزّام، دط، 1964، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان تميم بن مقبل، تحقيق عزة حسن، دط، 1962، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم في وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان جرير، شرح: محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، دط، 1996، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان جميل بن معمر، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1992، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان حاتم الطائي، تحقيق: أحمد رشاد، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان الحارث بن حلزة، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد مهنا، ط2، 1994، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان الخطيب، تحقيق: نعمان طه، ط2، 1986، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان حميد بن ثور الهلالي: وفيه بائنة أبي داؤد الأيادي، صنعة: عبد العزيز الميمني، دط، دت، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان أبي دلالة: تحقيق: رشدي علي حسن، دط، 1985، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان ذي الرمة، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، ط1، 1982، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان.

- ◆ ديوان الرّاعي النميري، جمع وتحقيق: رابنهرت قايرت، نشر شتايز بقبسبادن، ط1، 1980، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان رؤبة بن العجاج، تحقيق: وليم بن الورد، ط2، 1980، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: أحمد طلعة، ط2، 1970، دار القاموس الحديث، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان السموال، دتح، دط، 1982، دار بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان الشافعي (محمد بن إدريس): تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط1، 1991، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان الشماخ بن ضرار، تحقيق صلاح الدين الهادي، دط، 1968، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان ضرار بن الأزور: دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان أبي طالب (عم النبي صلى الله عليه وسلم)، تحقيق: محمد التونجي، ط1، 1994، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشتمري، تحقيق: دربة الخطيب ولطفي الصقّال، مجمع اللّغة العربية، دط، 1975، دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان الطرمّاح، تحقيق عزة حسن، دط، 1968، دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط1، 1968م، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان عبيد بن الأبرص؛ تحقيق وشرح حسين نصّار، ط1، 1957، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، مصر.
- ◆ ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق محمد يوسف نجم، دط، دت، دار صادر بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان أبي العتاهية، تحقيق: شكري فيصل، دط، 1965، مطبعة جامعة دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان العجاج، رواية وشرح عبد الملك بن قريب، تحقيق عبد الحفيظ السطلي، دط، دت، مكتبة أطلس، دمشق، سوريا.
- ◆ ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق حسن عمّد نور الذين، دط، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ◆ ديوان العرجي (عبد الله بن عمر)، تحقيق خضر الطائي، ط1، 1956، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، العراق.
- ◆ ديوان عروة بن الورد، شرح ابن السكيت، تحقيق عبد المعين الملوحي، ط1، 1966، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا.

- ♦ ديوان علي بن أبي طالب، جمع نعيم زرزور، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، 1971، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر.
- ♦ ديوان عنتر بن شداد، تحقيق بدر الدين حاضري ومحمد حمامي، ط1، 1992، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان الفرزدق، دتج، دط، 1984، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان القتال الكلابي، تحقيق إحسان عباس، دط، 1989، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان القطامي، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب، دط، دت، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق ناصر الدين الأسد، دط، 1967، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان قيس بن ذريح، تحقيق إميل بديع يعقوب، ط1، 1993، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان قيس بن الملوّح، جمع وتحقيق عبد الستار أحمد فراج، دط، دت، مكتبة مصر، القاهرة، مصر.
- ♦ ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، دط، 1972، دار الشروق، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان كعب بن زهير، تحقيق علي الفاعور، دط، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق إحسان عباس، ط2، 1984، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
- ♦ ديوان لقيط بن يعمر الإيادي، تحقيق عبد المعيد خان، دط، 1971، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله)، تحقيق: عبد العزيز رباح، ط1، 1964، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ♦ ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ♦ ديوان النابغة الشيباني، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم يعقوب ص34، دط، 1987، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.
- ♦ ديوان المهذلين، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، ط1، 1965، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
- ♦ -ديوان وضاح اليمن، ويذيله كتاب (مأساة الشاعر وضاح)، تحقيق محمد بهجت الأثري وأحمد حسن الزيات ومحمد خير البقاعي، ط1، 1996، دار صادر، بيروت، لبنان.

(ذ)

- ♦ ذيل طبقات الحنابلة: زين الدين عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي، ط2، 1952، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.

(ر)

- ♦ الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دط، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، تحقيق محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، ط 1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمان السعيد، ط 2، 1399هـ جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية.

(ز)

- ♦ زاد المسير: عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي، ط 3، 1404هـ المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ♦ زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط 14، 1986، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، بيروت، لبنان.

(س)

- ♦ السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة: محمد بن عبد الله بن حميد النجدي المكي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد و عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، ط 1، 1996، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- ♦ سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دط، 1994، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، السعودية.
- ♦ سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان..
- ♦ سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي، ط 1، 1407هـ دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ سنن الدراقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدراقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دط، 1966، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ♦ السنن الكبرى: أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط 1، 1991، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ♦ سمط اللاكالي المحتوي على اللاكالي في شرح أمالي القالي لأبي عبيد البكري ومضاف إليه: ذيل اللاكالي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دط، 1936، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
 - ♦ سير أعلام النبلاء: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، ط9، 1413هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
 - ♦ السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1411هـ، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- (ش)
- ♦ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف، دط، 1394هـ المكتبة السلفية، القاهرة، مصر.
 - ♦ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي، دتح، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
 - ♦ شرح أبيات سيويه: أبو محمد السيرافي، تحقيق محمد علي سلطاني، دط، 1976، مطبعة الحجاز، دمشق، سوريا.
 - ♦ شرح أشعار الهذليين: صححه أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق عبد الستار فراج، مراجعة: محمود محمد شاكر، دط، دت، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر.
 - ♦ شرح ديوان حماسة أبي تمام: أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي الشهير بالخطيب، دط، دت، عالم الكتب، بيروت، لبنان.
 - ♦ شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: إحسان عباس، دط، 1962، دار التراث العربي، الكويت.
 - ♦ شرح شواهد المغني: جلال الدين السيوطي، دط، دت، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
 - ♦ شرح عمدة الحفاظ وعدة الألفظ: ابن مالك الأندلسي، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، دط، 1977، مطبعة العاني، بغداد، العراق.
 - ♦ شرح الكوكب المنير: لابن التّجار الفتوح الحنبلي، دط، 1980، دار الفكر، دمشق، سوريا.
 - ♦ شرح المفصل: موفق الدّين أو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلّي، تحقيق إميل بدّيع يعقوب، ط1، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 - ♦ شرح النووي على صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
 - ♦ شعر زيد الخليل: جمع ودراسة وتحقيق: أحمد مختار البزرة، ط1، 1988، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا.
 - ♦ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دط، 2006، دار الحديث، القاهرة، مصر.

- ◆ شعر يزيد بن الطثرية: تحقيق ناشر الرشيد، دط، دت، دار الوثبة، دمشق، سوريا.
- ◆ شمس العلوم ودواء العرب من الكلوم: نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط1، 1999، دار الفكر، دمشق، سورية.

(ص)

- ◆ الصاحبى: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق سيد أحمد صقر، ص179، دط، 1977، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.
- ◆ الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري: تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- ◆ صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط3، 1987م، دار ابن كثير واليامة، بيروت، لبنان.
- ◆ صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط2، 1993، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- ◆ صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمى النيسابوري، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، دط، 1970، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- ◆ صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ◆ صفوة الصفوة: عبد الرحمان بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعه جي، ط2، 1979، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ◆ الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، ط2، 1974، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(ط)

- ◆ طبقات الحنابلة: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ◆ طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، ط1، 1407هـ عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- ◆ طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط1، 1964، مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة، مصر.

- ♦ طبقات الشعراء: أبو العباس عبد الله بن المعتز، تحقيق صلاح الدين الهواري، ط1، 2002، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- ♦ الطبقات: أبو عمر خليفة بن خياط اللّثي العصفري، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط2، 1982، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ♦ طبقات فحول الشعراء: محمد ابن سلامّ الجمحي، تحقيق: جوزيف هل، ط1، 1982، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ طبقات فحول الشعراء: محمد ابن سلامّ الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، ط1، دت، دار المدني ، جدة، المملكة العربية السعودية.
- ♦ طبقات الفقهاء: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق خليل الميس، ط1، دت، دار القلم، بيروت، لبنان.
- ♦ الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، ط1، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ♦ طبقات المفسرين: أحمد بن محمد الأذنوي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي ، ط1، 1997، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- ♦ طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، 1396هـ مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.
- ♦ طبقات المفسرين: محمد بن علي الداودي، ط1، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ طبقات النحاة واللّغويين: تقي الدين بن قاضي شعبة الأسدي، تحقيق: محسن غياض، ط1، 1974، مطبعة النعمان، النجف، العراق.
- ♦ طبقات النحويين واللّغويين: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط1، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر .
- ♦ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، ط1، 2002، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

(ع)

- ♦ العجائب في بيان الأسباب: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، ط1، 1997، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.
- ♦ العقود الدرّية: ابن عبد الهادي، تحقيق محمد حامد الفقي، ط1، دت، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ط5، دت، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين العيني، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دط، 1409هـ مؤسسة الهجرة، طهران، إيران.

(غ)

- غاية النهاية في طبقات القراء: شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري، تحقيق: ج. براجستراسر، دط، دت، مكتبة المتنبّي، القاهرة، مصر.
- غرر الفوائد ودرر القلائد المعروف بأمالِي المرتضى: الشريف المرتضى، ط1، 2004، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- غريب الحديث: أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، دط، 1402هـ جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية.
- -غريب الحديث: أبو عبيد ابن سلام القاسم بن سلام الهروي، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ط1، 1396هـ دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت.
- غريب الحديث: ابن قتيبة، تحقيق عبد الله الجبوري، ط1، 1397هـ مطبعة العاني، بغداد، العراق.
- غريب القرآن في شعر العرب: (سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس)، تحقيق: محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، ط1، 1993، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- غيث النفع في القراءات السبع: علي النوري الصفاقسي، تحقيق جمال الدين محمد شرف، دط، 2004، دار الصحابة للتراث، القاهرة، مصر.

(ف)

- الفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 2001، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، دط، 1999، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر.
- الفروق اللغوية: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ♦ الفصول المفيدة في الواو المزیدة: صلاح الدین العلانی، تحقیق حسن موسى الشاعر، ط1، 1990، دار البشر، عمان، الأردن.
- ♦ فضائل الصحابة: أبو عبد الله ابن حنبل الشیبانی، تحقیق وصي الله محمد عباس، ط1، 1983، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان.
- ♦ الفقه الإسلامی وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية): وهبة الزحيلي، ط4، 1997، دار الفكر، دمشق، سوريا.
- ♦ الفهرست: محمد ابن إسحاق أبو الفرج التّديم، دط، 1978، دار المعرفة، بیروت، لبنان.
- ♦ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات محمد بن عبد الحی الكنوي، دط، 1393هـ طبعة نور محمد، كراتشي.

(ق)

- ♦ القاموس المحيط: مجد الدین الفيروز آبادي، دط، 1999، دار الكتب العلمية، بیروت، لبنان.
- ♦ القياس في النحو (مع تحقیق باب الشاذ من المسائل العسكرية لأبي علي الفارسي): منى إلياس، ط1، 1985، دار الفكر، بیروت، لبنان.

(ك)

- ♦ الكافي: موفق الدین أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقیق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دط، 1997، دار هجر، الجزيرة، مصر.
- ♦ كتاب الأضداد: محمد بن القاسم الأنباري، تحقیق عمّد أبو الفضل إبراهيم ص295، دط، 1998، المكتبة العصرية، بیروت، لبنان.
- ♦ الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ط1، دت، دار الجليل، بیروت، لبنان.
- ♦ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله الزمخشري، دط، دت، دار الفكر، بیروت، لبنان.
- ♦ كشف الخفاء: إسماعيل بن محمد العلجوني الجراحي، تحقیق أحمد الفلاش، ط4، 1407، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان.
- ♦ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: أبو محمد مكّي بن أبي طالب، تحقیق محي الدين رمضان، ط5، 1997، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان.

- ◆ الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): أبو البقاء الكفوي، ط2، 1998، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان.
- ◆ الكوكب الدرّي في تخرّيج الفروع الفقهيّة على المسائل النحويّة: أبو محمد عبد الرّحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن عواد، ط1، 1405هـ، دار عمار، عمان، الأردن.

(ل)

- ◆ باب النقول في أسباب النزول: عبد الرّحمان بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دتج، دط، دت، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان.
- ◆ لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، 2005، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
- ◆ اللّغة العربيّة في نظر الأصوليين: عبد الله البشير محمد، ط1، 2008، دائرة الشؤون الإسلاميّة والعمل الخيري، إدارة البحوث، ط1، 2008، دبي، الإمارات العربيّة المتّحدة.
- ◆ اللّغة العربيّة معناها ومبناها: تمام حسان، دط، 2001، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.
- ◆ اللّمع في العربيّة: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق حامد المؤمن، ط2، 1985، مكتبة النهضة العربيّة، بيروت، لبنان.

(م)

- ◆ المؤتلف والمختلف: أبو القاسم الحسن ابن بشر الأمدي، تحقيق ف. كرنكو، ط1، 1991، دار الجليل، بيروت، لبنان.
- ◆ مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ: محمد عبد العاطي محمد علي، دط، 2007، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- ◆ المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم: عبد المجيد ياسين المجيد ط1، 2005، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- ◆ مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: فؤاد سزكين، ط2، 1401هـ مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان.
- ◆ مجالس ثعلب: شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، ط5، دت، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- ◆ مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ◆ مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي بن الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق الحاج السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، دط، دت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

- ♦ جمع الزوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، دتح، دط، 1407هـ دار الريان للتراث، القاهرة، مصر.
- ♦ المجلد: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا، تحقيق محمد طعمة، ط1، 2005، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان
- ♦ مجموع أشعار عمرو بن معد يكرب: جمع مطاع الطرايشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، 1985، سوريا
- ♦ مجموعة فتاوى ابن تيمية: تقي الدين ابن تيمية تقي الدين أحمد بن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزّار و أنور الباز ، ط2، 2001، دار الوفاء، المنصورة، مصر.
- ♦ المجموع شرح المهذب للنووي: محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، ط1، 1995، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، تحقيق عبد الله ابن إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد إبراهيم، ط2، دت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.
- ♦ المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي ابن حمد ابن سيده، تحقيق عبد الحميد هندواوي، ط1، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ المحلّى: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، 1347هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، مصر.
- ♦ مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، إعداد وتقديم محمد حلاق، ط1، 1999، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ مختصر المنتهى في علم الأصول: عثمان بن عمر ابن الحاجب، دط، 1973، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.
- ♦ المخصص: أبو الحسين علي بن إسماعيل ابن سيده، تقديم خليل إبراهيم جفّال، ط1، 1996، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن بدران، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط2، 1981، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- ♦ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان: شمس الدين أبو المظفر يوسف فز أوغلو بن عبد الله البغدادي، الشهير بسبط ابن الجوزي، تحقيق: جنان جليل محمد الموندي، دط، 1990، الدار الوطنية، بغداد، العراق.

- ♦ مراتب النحويين: أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 1974، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان.
- ♦ مرجع الضمير في القرآن الكريم: محمد حسين صبرة، دط، 2001، دار غريب، القاهرة، مصر.
- ♦ المستدرک علی الصحیحین: محمد بن عبد الله أبو عبد الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، 1990، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ المستصفي: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط 1، 1413، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ المسجد (إنشاء وسألة وتاريخاً): جاد الحق علي جاد، دط، 1416هـ مطبوعات الأزهر الشريف، القاهرة، مصر.
- ♦ مسند أبي عوانة: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، ط 1، 1998، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ♦ مسند الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دط، دت، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مصر.
- ♦ مسند البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق محفوظ عبد الرحمن زين الله، ط 1، 1409هـ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية.
- ♦ مسند عبد بن حميد: أبو محمد عبد بن حميد بن نصر، تحقيق صبحي البدري السامرائي ومحمد خليل الصعيدي، دط، 1988، مكتبة السنة، القاهرة، مصر.
- ♦ المسوّد في أصول الفقه: آل تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، مطبعة المدني، القاهرة، مصر.
- ♦ مشاهير علماء الأمصار: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، تحقيق: فلايشهر، دط، 1959، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ مشكل إعراب القرآن: محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني، تحقيق ياسين محمد السوأس، ط 3، 2002، دار اليمامة، بيروت، لبنان.
- ♦ المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، دط، 2003، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- ♦ مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط 1، 1409هـ مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
- ♦ مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط 2، 1403هـ المكتبة الإسلامي، بيروت، لبنان.

- ♦ معاني الحروف: أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط3، 1984، دار الشروق، جدّة، السعودية.
- ♦ معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الفراء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ♦ معاني القرآن: سعيد بن مسعدة البلخي الجاشعبي الأخفش، تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، ط1، 2003، عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- ♦ معاني القرآن: علي بن حمزة الكسائي، جمع وتقديم عيسى شحاته عيسى، دط، 1998، دار قباء، القاهرة، مصر.
- ♦ معاني للقرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري، تحقيق عبده الجليل عبده شلبي، دط، 2004، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- ♦ معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): ياقوت الحموي الرومي، تحقيق: إحسان عباس، ط1، 1993، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان
- ♦ المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد الحسن بن إبراهيم الحسني، دط، 1415هـ دار الحرمين، القاهرة، مصر.
- ♦ معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ♦ معجم الشعراء: محمد بن عمران بن موسى المرزباني، تحقيق فاروق سليم، ط1، 2005، دار صادر، بيروت، لبنان
- ♦ معجم شواهد العربية: عبد السلام محمد هارون، ط3، 2002، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
- ♦ معجم الصحابة: عبد الباقي بن قانع بن الحسين، تحقيق: صلاح بن سالم المصراطي، ط1، 1418هـ مكتبة الغريباء الأثرية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- ♦ معجم الفروق الدلالية في القرآن لبيان الملامح الفارقة بين الألفاظ متقاربة المعنى والصيغ والأساليب المتشابهة: محمد محمد داود، دط، 2008، دار غريب، القاهرة، مصر.
- ♦ معجم القراءات: عبد اللطيف الخطيب، ط1، 2002، دار سعد الدين، دمشق، سوريا.
- ♦ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دط، 1961، مطبعة دمشق، سوريا.
- ♦ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: محمود عبد الرحمان عبد المنعم، دط، دت، دار الفضلة، القاهرة، مصر.
- ♦ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.

- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، ط1، 1404هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- المعين في طبقات المحدثين: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق همام عبد الرحمان سعيد، ط1، 1404هـ دار الفرقان، عمان، الأردن.
- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، إشراف صدقي محمد جميل العطار، دط، 1995، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- المغني: ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي الجماعلي تحقيق محمد شرف الدين خطاب وآخرين، دط، 1996، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، دط، 1968، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، مصر.
- المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهاني، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، ص716، دط، دت، مطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر.
- المفضليات: المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دط، 2008، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- المقاييس في اللغة: أحمد ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دط، دت، دار الجليل، بيروت، لبنان.
- مقدمة في أصول التفسير: ابن تيمية، تحقيق: عدنان الزرزور، ص79، ط3، 1399هـ دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: فتحي الدريني، ط3، 1997، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا.
- من بلاغة القرآن (في التعبير بالغدو والأصال والعشي والإبكار): محمد عبد العليم الدسوقي، دط، 2003، دار الكتب، القاهرة، مصر.
- المنتقى: أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود، تحقيق عبد الله عمر البارودي، ط1، 1988، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان.
- المنحول من تعليقات الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- منهاج الوصول إلى علم الأصول: عبد الله بن عمر البيضاوي، مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي، دط، 1343هـ عالم الكتب، القاهرة، مصر.

- منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعيّة (دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام): عبد الرؤوف مفضي خرابشة، دار ابن حزم، ط1، 2005، بيروت، لبنان.
 - الموافقات: الشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر.
 - مواقيت العبادات الزمانية والمكانية (دراسة فقهية مقارنة): نزار محمود قاسم الشيخ، ط1، 2005، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا.
 - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهنبي، ط5، 2003، دار الندوة العالمية، الرياض، السعودية.
- (ن)
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي، دتح، دط، 1349هـ دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
 - نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، 1967، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.
 - النكت في تفسير كتاب سيبويه: الأعلم الشنتمري، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط1، 1987، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت.
 - النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ابن الأثير)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي وعمود محمد الطناحي، دط، 1979، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
 - النوادر: أبو زيد الأنصاري، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط1، 1981، دار الشروق، بيروت، لبنان.
 - نواسخ القرآن: أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن أحمد بن الجوزي، ط1، 1405، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكي، دط، دت، منشورات كليّة الدعوة الإسلامية، طرابلس.
 - نيل السؤل على مرتقى الوصول: محمد يحيى بن محمد المختار الشنقيطي، دط، 1327هـ المطبعة المولوية، فاس، المغرب.
 - نيل المرام في تفسير آيات الأحكام: محمد صديق حسن خان القنوجي، تحقيق إبراهيم إسماعيل القاضي وآخرون، ط1، 1998، دار الحرمين، القاهرة، مصر.
- (هـ)

• هدية العارفين في آثار المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي، دط، 1951، مطبعة استانبول، تركيا.

• همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، ط 1، 1998، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(و)

• الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، 37/5، ط 1، 2000، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

• الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق أبو العزم الزفني، ط 2، 1421، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر.

• وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.



مَكْتَبَةُ
لِسَانِ الْعَرَبِ

رابطہ بتدیل
lisanerab.com

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

سيرة ذاتية



بيانات شخصية:

الاسم: زين الدين

اللقب: بن موسى

تاريخ ومكان الميلاد: 05 نوفمبر 1978 قسنطينة الجزائر.

المهنة: أستاذ جامعي

الرتبة: أستاذ محاضر (I)

الدرجة العلمية: دكتور

المؤسسة العلمية: قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغة العربية، جامعة قسنطينة 1.

العنوان الشخصي: 16 حي شيدخ محمد سيدي مبروك قسنطينة 25000 الجزائر.

الهاتف: 00213661313771

البريد الإلكتروني: albayane05@yahoo.fr

المسار العلمي:

- شهادة البكلوريا شعبة الآداب والعلوم الإنسانية دورة جوان 1996 قسنطينة الجزائر.
- شهادة الليسانس في الأدب العربي دورة جوان 2000 قسم اللغة العربية وآدابها جامعة متوري قسنطينة الجزائر.
- شهادة الماجستير في اللغة العربية تخصص لغويات جامعة متوري قسنطينة ديسمبر 2005 بتقدير مشرف جدا.
- شهادة دكتوراه العلوم في اللغة العربية تخصص لغويات جامعة متوري قسنطينة ماي 2011 بتقدير مشرف جدا مع تهنئة اللّجنة وتوصيتها بطبع الأطروحة.
- شهادة التأهيل الجامعي من قسم الآداب واللغة العربية جامعة متوري قسنطينة 07 نوفمبر 2012.

أ- الملتقيات والمؤتمرات الوطنية والدولية:

- ♦ الملتقى المغاربي الأول في تعليمية اللغات الموسوم بـ(تعليمية اللغات الرهانات والآفاق وسبل التطوير) جامعة تبسة الجزائر 05/04 نوفمبر 2007، عنوان المداخلة: النحو العربي بين الطريقة التقليدية وحدائق المناهج التعليمية.
- ♦ ملتقى الاتصال في ملتقى العلوم الاجتماعية جامعة سعد دحلب البليدة الجزائر 08-09 جوان 2008، عنوان المداخلة: نظرية اكتساب اللغة عند الطفل.
- ♦ ملتقى وطني موسوم بحركة الترجمة في الجزائر - أبو القاسم سعد الله أمودجا - جامعة متوري قسنطينة، الجزائر 16-17 أبريل 2009، عنوان المداخلة: الشخصية العلمية للمتخرج كيف يجب أن تكون من خلال أعمال أبي القاسم سعد الله.
- ♦ الملتقى العلمي الثامن لوحدة الدراسات العمانية موسوم بالتواصل الحضاري العماني المغاربي في العصر الحديث جامعة آل البيت عمان الأردن 11-12 أكتوبر 2011، عنوان المداخلة: سلطنة عمان في وجدانيات محمد صالح ناصر.
- ♦ الملتقى الوطني الأول: (آثار الشيخ العلامة البشير الإبراهيمي في ضوء الدراسات المعاصرة يومي: 22 و23 ماي 2012). جامعة البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، الجزائر، عنوان المداخلة: دلالة الغريب على المعنى القريب في سجع الكهان للشيخ محمد البشير الإبراهيمي.
- ♦ الملتقى الدولي الثاني (مناهج تحقيق النص عند العرب والغرب) يومي 14-15/04/2013، عنوان المداخلة: جهود محمود محمد شاكر في تحقيق المخطوط العربي وتوابعه المنهجية.
- ♦ الملتقى الوطني الأول: التعدد اللغوي وأثره في تعليمية اللغات، يومي 07-06 ماي 2013، مختبر الدراسات التراثية، جامعة قسنطينة1، عنوان المداخلة: جودة المكتسبات اللغوية من خلال التعدد اللغوي في الجامعة الجزائرية (مجال اللغة العربية أمودجا)

ب - المقالات المنشورة:

- ♦ مقال أنماط الصراع بين اللغة العربية والعاميات المعاصرة - العامية الجزائرية أمودجا - مجلة الآداب قسم اللغة العربية ، جامعة متوري قسنطينة، العدد 11 سنة 2010.
- ♦ مقال المهابة اللغوية عند الطفل طرائق اكتشافها ووسائل تنميتها، مجلة الدراسات اللغوية الصادرة عن مختبر الدراسات اللغوية جامعة متوري قسنطينة العدد 6 سنة 2010.

- ♦ مقال شخصية المترجم كيف يجب أن تكون من خلال بعض أعمال الدكتور أبي القاسم سعد الله، مجلة مختبر اللغات والترجمة عدد خاص بأعمال ملتقى أفريل 2009.
- ♦ مقال طرائق تدريس النحو العربي بين القديم والحديث، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة متوري قسنطينة الجزائر، العدد 36، ديسمبر 2012.
- ♦ مقال عاميات معاصرة تهدد مستقبل الفصحى في الجزائر، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر، العدد 12، جوان 2012.
- ♦ مقال جهود محمود محمد شاکر في تحقيق المخطوط العربي وقواعده المنهجية، مجلة تحقيق التراث، مختبر تحقيق التراث، العدد 7، جامعة زيان عاشور، الجلفة.
- ♦ مقال ألفية ابن معطي في ميزان شرآحها (شرح عبد العزيز بن جمعة الموصلی أُمُودجا)، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 39، ديسمبر 2013، جامعة قسنطينة 1.
- ♦ مقال : أسس نظرية الأدب الإسلامي ومعالمها من خلال موسوعة مقالات الإسلاميين في الأدب والنقد لأحمد الرفاعي شرقي الجزائري، العدد 40، جوان 2014، جامعة قسنطينة 1.
- ♦ مقال خصائص الدرس الصرفي عند المرّد من خلال كتابه المختضب، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، الجزائر، العدد 15، ديسمبر 2014.

- العضوية في غبر اللغات والترجمة بجامعة متوري قسنطينة منذ سبتمبر 2007.
- الإشراف على عدد من رسائل الليسانس والماستر والماجستير والدكتوراه في قسمي الترجمة واللغة العربية وآدابها بجامعة متوري قسنطينة.
- عضو اللّجنة العلمية لقسم اللّغة العربية وآدابها بجامعة قسنطينة 1 الجزائر.
- مدير تحرير مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة 1، الجزائر.



The impact of linguistic meanings in guiding semantics texts Through the verses of the provisions in the Koran

تعددت آيات القرآن الكريم كثرة وتنوعت مضمونها واختلقت شكلا من حيث تراكيبها اللغوية التي حصرها علم النحو في أنساق تعبيرية تسمح بإداء وظيفة التبليغ المراد، وإن هو استعصى فهمه في الظاهر، مما يؤكد وجود معان أخرى غير تلك التي تتقدح في ذهن القارئ لأول وهلة؛ وما هذا التراء في المحتوى إلا دليل على قوة تجانس المضمون مع الشكل الذي تختصره ثنائية اللفظ والمعنى، التي مكنت من الاحالة على أوجه متعددة ومتباينة عند قراءة النص الشريف، الذي ما وضع أصلا إلا لتوجيه المتلقي نحو مقاصد الشريعة الإسلامية، بما في ذلك المادية منها والمعنوية.

ومن كانت غايته كذلك فلا بد أن يشتمل على ما يجمع بين لطائف الروح ورغائب الجسم المادي، الذي يحتاج إلى ما يبين له سبيل الرشد من سبيل الغواية، وهذا ما احتضن به النص القرآني من خلال مجموع المواضيع العقدية والفقهية والتاريخية، وغيرها من القضايا التي منحت للعقل البشري إمكانية التصور السليم لحقيقة الخطاب الموجه من الباري عز وجل في كتابه العزيز، الذي لا يمكن فهم فحواه إلا بالعودة إلى مقتضى ظاهر اللفظ وباطنه، وإن كانت مستبطنات الألفاظ من المعاني هي التي فتحت باب التأويل واسعا، مما أفضى إلى استنباط قواعد وأحكام تختص بكل كلية من كليات الشرع.

ومن هذه الكليات مجموع تلك المباحث التي تعلقت بالأحكام الفقهية في بابي العبادات والمعاملات، التي لم تؤسس قواعدها الفقهية وأحكامها التي ترتبت عنها لولا اختلاف المجتهدين في قراءة النص الشريف، وذلك بالعودة إلى معاني ألفاظ اللغة العربية الكثيرة المشككة بالسياق القرآني برمته، فالمعجم اللغوي للقرآن الكريم أتاح للفقهاء وعلماء الأصول فرصة تخريج الدلالات المختلفة للنص الشرعي الطلاقا من مدلول اللفظ أولا والسياق الوارد فيه ثانيا، إذ إن الفقيه والأصولي لا يكون كذلك إلا بمعرفته لأصول لغة العرب ولهاجاتها المتفرعة عنها، لأن هذا الشرط من الشروط المعتمدة في تحكيم رأي الفقيه أو الأصولي وترجيح دليله على آخر، فما كان من ذلك إلا أن حظيت اللغة العربية بعناية خاصة من طرف المفسرين والفقهاء وغيرهم من المجتهدين، الذين استثمروا لغة القرآن واستخرجوا منها ما استخرجوا من هوائه عادت بالأثر الكبير على شتى المعارف عامة والدرس النحوي خاصة.